Filozofia i Krytyka.

FILOZOFIA I KRYTYKA

PRZEZ

KAROLA LIBELTA.

DRUGIE WYDANIE.

TOM II.

POZNAŃ.
NAKŁADEM KSIĘGARNI JANA KONSTANTEGO ŻUPAŃSKIEGO.
1874.

SYSTEM UMNICTWA

CZYLI

FILOZOFII UMYSŁOWEJ.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

POZNAŃ.

Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego.

1874.

Drukiem J. I. Kraszewskiego (Dr. W. Łebiński) w Poznaniu.

PRZEDMOWA

DO TRZECIEGO WYDANIA UMNICTWA.

Nakładem księgarni J. K. Żupańskiego w Poznaniu wyszedł System Umnictwa w dwóch częściach, w pierwszym wydaniu 1850, w drugim wydaniu 1857 roku. Stanowią one drugi i trzeci tom Filozofii i Krytyki, i są dalszym organicznym rozwinięciem tomu pierwszego, który obejmował krytykę filozofiji czystego rozumu i dekalog filozofii słowiańskiéj. Ze względu na rzecz, wyróżniamy się tym głównie od traktatów filozofii niemieckiéj, że ducha bezwzględnego, odrazu bierzemy jako osobę, uważając go w trzech współrównych i współistotnych potęgach: rozumu, obraźni i woli, czyli jako absolut samowiedny, obrazujący i stwarzający. Opatrzność ciągła, rządząca światem; nieustająca i postępowa przemiana kształtów, nareszcie dzieło stworzenia świata, odbywające się bez przerwy, są tych trzech potęg bożych wynikami. Duch człowieczy, stworzony na obraz i podobieństwo boże, jest sam

nieskończoną cząstką tych trzech potęg duchowych, a w nich jest osobą. W naturze i w ludzkości objawia się działanie ducha: tam bezwzględnego, tu człowieczego. Objawienie to jest manifestacyją ducha w świecie, lecz względną, w ludzkości względną i postępową; jest duchowością przedmiotową, ale nie jest duchem przedmiotowym. Na podobieństwo jak dzieła autora, są odblaskiem jego osoby, jego uzdolnień, ale nie są osobą, autorem.

Nic więc dziwnego, że kiedy filozofija niemiecka, przyjmująca wyłącznie rozum, jako wypełniający całkowitą istotę ducha, posługiwała się wszędzie samym rozumem, i wyprowadzała rozumowe kategorye: postrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia, wnioski, idee ducha rozumowego (Geist); — że podobnie filozofija nasza, wprowadzająca na scenę, drugą potęgę duchową obok rozumu, to jest potęgę kształtującą, czyli um (obraźnię, wyobraźnię i przeobraźnię), posługiwać się musi samymi kształtami, czyli formami, i kładzie za podwal swoich badań formy pierwotne, formy pochodne i formy przechodne. Nie nazwaliśmy przecie tych nowych badań naszych morfologią, jak to chciał Bronisław Trentowski, który je pod tą nazwą w pierwszym tomie drukującego się Panteonu, publiczności poleca; bo nie chcieliśmy zstąpić na podrzędne stanowisko morfologicznéj części filozofii, ale raczéj wynieść ją pragnęliśmy do osobnego systemu. A było ku temu prawo. Bo umność równéj jest potęgi, jak ro-

zumowość, i rozściela się po wszystkich przestrzeniach i czasach, zapełnia ludzkość i nieskończone światy tworów; jest współistotą ducha, równie uprawnioną, jak rozum; jest jednym z trzech czynników niezmierzonéj potęgi bożéj; jest, że tak powiem, Bogiem odkupicielem, obok Boga oświeciciela i Boga stworzyciela. Z tego wypada, że umność musi posiadać pierwiastek, równie płodny w nieograniczone następstwa, jakim był pierwiastek rozumu, i że jest zdolną do uformowania systemu całkowitego, równie bogatego w następstwa, jak systemy filozofii rozumu.

Było rzeczą równie naturalną, że filozofija i krytyka, występując nie przeciw rozumowi, bo go i owszym w całéj rozciągłości uznaje; ale przeciw samowładztwu rozumu, musiała obrazić i zniechęcić sobie tych, którzy w to samowładztwo wierzyli, mianowicie w czasie zwolennictwa i uwielbienia dla Heglianizmu. Nawet Przegląd Naukowy, pismo czasowe, literaturze, wiedzy i umnictwu poświęcone (od 1841—1848 roku), założone przez przyjaznego mi Edwarda Dembowskiego, ale ubóstwiające bezwarunkowo rozum, i uważające go za jedyny czynnik, nie tylko intellektualny, ale i moralny w człowieku, — nawet i to pismo przyjęło z lekceważeniem, jeżeli nie wyszydzeniem, pierwszy tom filozofii i krytyki, skoro się ukazał. Nie chciano, albo nie umiano pojmować, że kto jest za rządem konstytucyjnym i walczy przeciw autokratyzmowi, nie koniecznie jest czerwonym republikaninem, może być nawet

zagorzałym monarchistą. Nie poniża się potęgi rozumu, jeżeli się obok niego władzę umniczą stawia, równie konieczną, i równie rozległą i działającą, jak rozum. Nie nbliża się rozumowi, jeżeli się jego pochodnią nowe regiony ducha rozświeca, a co rozum zdobył, do należytego znaczenia wynosi.

Z krytycznych przedstawień, których w ogóle nie było zbyt wiele, bo krytyka, mianowicie filozoficzna, nie jest u nas powszednią i przyjemną strawą, przytaczamy tylko trzy, które z powodu i zarzutów, i literackiéj powagi krytyków, wydawały się nam zasługiwać na wspomnienie.

Wincenty Pol, którego naród nasz, nie tylko jako poetę, ale i jako znawcę natnry i męża rozległéj wiedzy w literaturze i umiejętnościach, do pierwszorzędnych geniuszów swoich słusznie policza, miał 1866 r. dwadzieścia prelekcyji, w radnéj sali miasta Lwowa i przedstawił w nich świetny obraz literatury polskiéj XIX. wieku; a dziesiątą prelekcyą poświęcił pracom narodowym, dokonanym na polu filozofiji (zob. Pamiętnik Wincentego Pola do lit. polsk. XIX. wieku, wydrukowany we Lwowie, wedle stenografów 1866 r.). Od razu odgadł całe znaczenie nowego kierunku od filozofiji niemieckiéj do filozofiji słowiańskiéj, i streszczenie jego, w moim dekalogu przedstawił, to jest, w dziesięciorgu wymagań od nowszéj filozofiji. Autor nie wdał się w krytykę dekalogu, ale go uznał „za zadanie największe, jakie ktokolwiek u nas filozofiji posta-

wił" — „za punkt zwrotny u nas w historyji filozofiji." Nie przypisuję sobie, aby pisma moje pomienione o tyle były owocne, jak się wyraża szanowny prelegent, „iż od tego czasu ustaje już ślepe naśladownictwo filozoficznej ideji niemieckiéj u nas, a na nabytéj raz wprawie filozoficznego myślenia, i na nabytéj dyalektyce, posuwają się pojedyńczy pisarze daléj." Sądzę i owszym, że ten kierunek myślicieli naszych, do dalszego we filozofiji postępu, leży więcéj w przebudzeniu się narodowego pierwiastka, który się od abstrakcyi rozwięzującej wszelkie formy, odczepia, a zmierza do istnéj osobowości ducha. Słusznym za to i sprawiedliwym było wypowiedziane oczekiwanie autora odczytów, że mi należało te kwestye do umiejętności wprowadzić, „i obronić całym arsenałem filozoficznego rozumu." Że się to nie stało w takiéj mierze, w jakiéj powinno, leżało częścią w trudnych okolicznościach, w jakich żyjemy, najwięcéj zaś w winie mojéj własnéj, do któréj się przyznaję. Rzeczą męża jest, a filozofa w szczególności, łamać trudności, a nie dać się nimi odstręczać.

Do najznamienitszych, bo uczonych i nieuprzedzonych krytyków naszych, należy bez zaprzeczenia A. Tyszyński. Pierwszy tom jego Rozbiorów i Krytyk* obejmuje początki filozofiji krajowéj, z dość obszerną rozprawą o filozofiji samé i jéj objawach, tak w przed-

* Rozbiory i Krytyki przez A. Tyszyńskiego, trzy tomy, w Petersburgu, nakładem B. M. Wolffa.

chrześciańskich, jak pochrześciańskich czasach. Znajdujemy tam rozbiór i ocenę pierwszych czterech tomów Filozofiji i Krytyki. Najwięcéj uwzględnienia zyskała Estetyka, „Wykonanie téj estetyki od początku do końca — powiada krytyk — ukazuje nam rękę 1go rzędu pisarza, i traktat w sferze estetyki i jéj oderwanéj teoryji, jest jednym z najpiękniejszych, jakim jakakolwiek literatura pochlubić się może. Tom III. i IV. wykonane są z tąż świetnością myśli i słowa, jak i estetyka, i owszym z wyższą; — jeżeli estetyka jest w szczegółach wielu traktatem od systemu umnictwa piękniejszym, system umnictwa jest oryginalniejszym. — W estetyce autor rzec można, jeszcze szukał własnego systemu, i jeszcze przez połowę i w wykładzie treści i szczegółów był naśladowcą; — w systemie umnictwa jest dojrzałym w swoim systemie i od początku do końca wykładu w części teoretycznéj własnym.“ — Pomimo téj pochwały, przynoszącéj zaszczyt bezstronności krytyka, szanowny recenzent nie tylko nie godzi się na wiele szczegółów systemu umnictwa, ale mu nawet nie przyznaje rzeczywistości; powiada wyraźnie: „iż cały ten system jest tylko pomyślaną zabawką dyalektyczną.“ (Tom I. str. 376).

Taką jednoczesną dodatność i ujemność w osądzeniu, jakiekolwiek dzieła, a cóż dopiero filozofiji, w tak uczonym i bezstronnym mężu jak Tyszyński, prawieby nam przypuścić nie podobna, gdybyśmy nie mieli przekonania, jak trudném jest zwolennikom teoryji czystego

rozumu, pozbyć się wiary w jego samowładztwo, i obok niego przypuszczać jeszcze inne potęgi duchowe. Szanowny krytyk nie pojmuje: „dla czego filozofia rozumu, który jest częścią myśli, była przeczącą? a filozofia wyobraźni, która także jest częścią myśli, być miała twierdzącą?“ (Str. 369). Odpowiedź na to pytanie, dał tom I. w krytyce rozumu. Trudno tu w trzech słowach inaczéj szan. recenzenta przekonać. Wszakże wddle nas nie rozum jest częścią myśli, ale myśl jest cząsteczką, produktem rozumu; następnie wyobraźnia nie jest częścią myśli, ale jest osobną potęgą ducha kształtującą i obrazującą, ona nadaje kształt dla rzeczy, formę dla treści, ona ubiera myśl w obraz, czy w wyraz, inaczéj myśl nie byłaby pojawną. Rozum dla tego, że jest samym wiedzeniem, pojmowaniem, sądzeniem, rozwięzuje wszelkie formy, bo im bytu nie przyznaje, i dla tego z istoty swojéj jest przeczeniem, rozwięzywaniem. Wyobraźnia uznaje byt rozumu, ale że jego utworom, to jest myślom, nadaje przez formę objaw zewnętrzny, jest w téj czynności swojéj twierdzeniem. W tym to znaczeniu Heglowska dyalektyka (str. 369) teza, antiteza i kojarznia, nie byłyby podobne, gdyby im wyobraźnia nie nadawała zewnętrznéj formy, tego ruchu i téj walki dwóch przeciwieństw, kończącéj się kojarznią.

Nie upieramy się z autorem krytyki, czy sztuka innym służy celom, lub czy sama jest celem. Ideały są z Boga, a jeżeli poświetlają niebiańskim światłem w głę-

binach ducha ludzkiego, zkąd je sztukmistrz do bytu wywołuje, — może dzieło sztuki być użyte do pewnego celu, może w każdym razie wpływać na idealizowanie człowieka i ludzkości, ale dla tego sztuka nie służy obcym celom, ale jako urzeczywiszczenie ideału, jest sobie sama celem. Podobnie się ma z wszystkimi innymi ideałami. Umiejętność nieskończonego jest wpływu na człowieka i ludzkość, wyzyskuje ją każdy na pożytki i rozliczne korzyści; — wszakże umiejętność rozwija się sama przez się, własną pełnią następstw, które w ideji prawdy spoczywają i wywięzują się zwolna do wiedzy; jako taka jest niezawisła od pożytków i zastosowań możliwych, i z tego powodu jest sobie sama celem. Prawda, jak piękno, przedewszystkim sobie służy nie komu. Ale nie wzbrania, ani wzbraniać nie może, aby dzieła prawdy i piękna, czynne, jako takie, nie uszlachetniały ludzi i ludy, aby nie były obracane nawet na ich materyalny pożytek.

Najważniejszym jest, co szanowny krytyk orzeka w następującym zdaniu: „Przyczyna, dla któréj systemu umnictwa nie mamy za system rzeczywistości, jest naprzód już w saméj zasadzie tego systemu. Wyobraźnię uważa autor za coś oddzielnego od myśli, kiedy tymczasem wyobraźnia, to myśl. Wyobraźnia iest to myśl w stopniu ruchu, gry, w swoim locie; — jest to więc stan, rodzaj, albo cząstka ogółu myśli, a nie oddzielność od myśli. — Jeżeli zaś wyobraźnia nie jest oddzielnością od myśli, tedy téż mylnym jest

twierdzić: iż co innego jest filozofia wyobraźni, a co innego filozofia myśli. Jest to to samo, jak gdyby np. jaki naturalista-botanik, napisawszy traktat o liściach, twierdził, iż uprawia naukę nową a nie botanikę, iż tę pomiataną przez botaników cząstkę roślinną chce podnieść i akształcić na niezawisłą, od saméj botaniki wyższą naukę.“ (Str. 373).

Przytoczyliśmy cały ten ustęp, bo zeń nader jasno wynika całe logiczne następstwo rozumowania i sądu szan. recenzenta. Samowładny rozum, którego snać jest wiernym zwolennikiem, powiada mu: wyobraźnia to myśl, nie ma więc filozofiji wyobraźni, tylko jest filozofia myśli. Atoli szan. recenzent postrzegł się, że musi przecież być jakaś różnica między wyobraźnią i myślą i dodaje: „wyobraźnia jest to myśl w stopniu ruchu, gry, w swoim locie.“ Czy autor takiego wyrażenia się nie zauważa, że ruch, gra, lot, są formy wyobraźne, za pomocą których jedynie jest możliwą pojawność każdéj myśli, będącéj treścią tego ruchu, tego lotu, téj gry? — że więc, jeżeli rozum treść podaje, to jest myśl, wiedzę, pojęcie, sąd, to musi być osobna władza duchowa, która téj treści nadaje formę, to jest ruch, grę, lot? Otóż téj osobnéj władzy duchowéj, którąśmy umniczą nazwali, nie chce przyznać samowładztwo rozumu, swojéj własnej energiji przypisując wszelki pojaw myśli, nie postrzegając się przecież, że tym wyrazem energia nic właściwie nie tłomaczy. Na każdą myśl, na każdy

przedmiot, choćby zmysłowy, potrzeba znaku zewnętrznego, ażeby się z jednego subjektu myślącego do drugiego objawił, trzeba mowy ustnéj, czy pisanéj, czy rysowanéj, czy mimicznéj; — a te formy zewnętrzne na myśl, tworzy wyobraźnia.

Nie ulega wątpliwości, że gdy duch jest jednością wszelkich władz duchowych, że jedne drugie przenikają, i że są współczynnymi w każdéj manifestacyi ducha. A w tym rozumieniu szan. krytyk ma racyją, gdy twierdzi, że wyobraźnia nie jest coś oddzielnego od myśli — bo jedna i druga mieści się w istocie jednoistego ducha. Ale choć oddychanie, pożywanie, trawienie, krążenie krwi, assimilacya soków na krew, oddzielanie i t. d. stanowią organizm zwierzęcy, i wpływają wszystkie na siebie i przenikną się; to jednak ztąd nie wypada, aby nie można zrobić przedmiotem osobnéj nauki, każdéj z pomienionych funkcyji organicznych. Mamy dla tego logikę, metafizykę, ontologią, psychologią, filozofią natury, dziejów, religiji, sztuki, z których każda osobny przedmiot duchowy wzięła za szczególny cel badań swoich. Czemużby niepodobną była filozofia umnicza, jako filozofia kształtującéj wyobraźni? System umnictwa nie wyrzeka się filozofiji, jak ów liścioznawca wyrzekał się botaniki. I owszym system ten posługuje się myślami, rozświetla rozumem, przyznaje wartość i zasługi wszystkim poprzednim systemom filozoficznym, sam tylko w nową okolicę badania się przenosi, w któréj zdaniem mojim filozofiji dotąd nie badano, to jest w dziedzinę

kształtującéj umności. A że ją upatruje w trzech wielkich rzeczywistościach: w Bogu, w świecie i w ludzkości, że ją z jednego pierwiastka organicznie przeprowadza — co się szan. recenzentowi pomyślaną zabawką dyalektyczną podobało nazwać — sądził mieć pretensyą do zbudowania systemu i do nowéj filozofiji.

Wedle systemu umnictwa, cel ludzkości jest realizowanie królestwa Bożego na ziemi. A że w niezmierzoności światów przypuścić potrzeba niezmierzoność rozmaitych różnic obdarzonych ludzkości, w których jako w cząstkach nieskończonych, może realizuje się rzeczywiście nieskończoność królestwa Bożego; wynika ztąd bezpośrednio, że maluczka ludzkość nasza ziemska, zbieżając coraz więcéj do doskonałości królestwa Bożego, nie może mieć nadzieji osiągnienia jéj kiedykolwiek. Szan. krytyk zapytuje „dla czego powołuje autor do celu, o którym nie tylko wątpi, ale o którym wie z pewnością, że stać się nigdy nie może?“ (Str. 378). Odpowiedź na to łatwa. Jeżeli duch jednostkowy względny, dla ograniczoności swojéj, duchem bezwzględnym stać się nie może, czyż nie słuszna i sprawiedliwa, aby przynajmniéj jemu się upodobniał, i do coraz wyższéj doskonałości zbieżał?

Możnaby poprzestać na tych rozbiorczych zdaniach dwóch znakomitych naszych powag krytycznych, gdyby się nie nawijała jeszcze trzecia uczona powaga, bo autora

Historyji Filozofiji* pod względem stylu i rzeczy wybornie napisanéj. Schwegler Wirtemberczyk, co do gruntowności sądu, o wiele wyżéj stoi od poprzedników swoich w dziedzinie historyji fiilozofiji, i pod tym względem zyskał dla siebie znaczenie i wziętość. W języku naszym mamy skrócenie historyji filozofiji Tennemana, według Wendta, przez Rzesińskiego; ale o wiele dokładniejsze co do treści i języka, jest tłómaczenie. które cytujemy. Dość obszerny dodatek (od str. 381 do 479) daje pogląd na rozwijanie się filozofiji w Polsce. Paragraf 6 tego dodatku, obejmuje przedstawienie mojéj filozofiji. Szanowny autor „Dodatku" pomylił się grubo, gdy się wyraził: „że cała filozofia wyobraźni zbudowaną została na Myślini Trentowskiego, a bliżéj na kategoryach bytu, nicestwa i żywostanu." Na dowód przytacza autor szemat działów analityki i odpowiednich im form moich umniczych. Szanowny autor nie zastanowił się, że filozofia, wprowadzająca do badań swoich umniczą, kształtującą potęgę ducha, nie może nic mieć wspólnego z systemem Trentowskiego, który tę władzę duchową pomija, a natomiast na jaźni i na myśle wywody swoje opiera. Rzecz bardzo naturalna, że jak rozum, acz do tego się nie przyznawał, nie może wykładać treści swojéj bez formy, bo

* Historyja Filozofiji w zarysie, napisana przez Dra Alberta Schweglera, przełożona na język polski z czwartego (1860 r.) niemieckiego wydania, i pomnożona dodatkiem o Filozofiji w Polsce przez F. K. Warszawa, nakł. księg. E. Wende i Sp. 1863 r.

już samo bogactwo języka jest tą formą, w którą rozprawy swoje ubierać musi; — tak i umnictwo traktujące o formach, nie może się obejść bez treści, to jest bez rozumu, którego te formy są obłoczą. Umnictwo nie z zasad rozumowych (jakimi jest Kartezyuszowe „cogito" i Trentowskiego „jestem") rozwija swój system, ale z umniczego pierwiastką „wyobrażam." Ale, jak w tym pierwiastku odnaleść się musiały i Trentowskiego jestem (bo wyobrażam = jestem wyobrażający) i Kartezyuszowe myślę (bo wyobrażam = daję obraz myśli); tak w całym systemie umnictwa odnaleść się musiały ostatecznie kategorye analityczne logiki: bytu, nicestwa i żywostanu. Są to kategorye analityczne każdéj nowszéj logiki, a więc nie tylko Trentowskiego, ale i Hegla i innych myślicieli, co logikę obrabiali. Jeżeli autor umnictwa, wyraźnie Trentowskiego analitykę wskazał, któréj powłoczą pokazały się formy pierwotne, pochodne i przechodne, było rzeczą już dla tego konieczną, że Myślini jest najpóźniejszą, a więc najdokładniejszą w czasie logiką, a powtóre, że jest systemem myślenia polskiego filozofa. Filozofia umnicza, jako podająca formy na myśli, mogła i musiała wskazać, że prawdoświeciom logicznym odpowiadają kształtoświeci; że siestrzanom logicznym odpowiadają zasady umnicze: przemienianie, utrwalanie i uwiecznianie; — atoli nie wyprowadzała ani swych potęg, ani swych zasad umniczych z logiki analitycznéj, lecz z własnego pierwiastka „wyobrażam."

*

Szan autor „Dodatku“ wziął obraz przeglądającego się w kategoryach logicznych umnictwa, za samo umnictwo. Już go od tego błędu to ostrzedz było powinno, że jeżeli wedle jego zdania, filozofia wyobraźni jest zbudowana na kategoryach bytu, nicestwa i żywostanu, byłaby tylko zbudowana na analitycznéj części logiki Trentowskiego, ale ani na myślini, ani na całym jego systemie. Daléj w analityce Trentowskiego jest jeszcze czwarta kategorya: „Bożostanu,“ bezpośrednio z mysłu wynikająca, któréj obłoczy formalnéj dla tego w umnictwie nie ma, bo ono mysłu w znaczeniu myślini nie przyjmuje. Jeżeliśmy powiedzieli: że metoda genetyczna Hoene-Wrońskiego, jest metodą dyalektyczną Hegla, a jego troistość najwyższego prawa, jako odwiecznéj modły, — najwyższego zadania w urzeczywiszczaniu się w praktyce — i najwyższéj harmonii obojga, jako ostatecznéj celowości — jest Trentowskiego światem idealnym, realnym i boskim; — byłby wniosek nieusprawiedliwiony, gdyby ktoś ztąd utrzymywał, że dla tego Wroński przyjął zasady filozofiji Heglowskiéj, a Trentowski zasady filozofiji Wrońskiego.

Cięższe to jest, co szan. autor „Dodatku na str. 449 powiada: „Co wreszcie sądzić o filozofiji, który rozum gdzieś odpycha, a um, tego łgarza i poetę bierze za źródło swéj filozofiji? Oto cała jego filozofia równie jest wyobraźniowa, fantastyczna. Co sądzić o filozofiji, który na wzór Towiańskiego lub mystyków, między Bogiem a człowiekiem, legiony duchów osadza?

(Str. 30 Syst. Umn. z 1857 r.) Gotowe źródło demonologiji i demonomaniji, teurgiji, upiorów i wszech dziwactw, których um dawno, do tego gminny, utworzył, a teraz um filozoficzny nadaje im sankcyą umiejętną? Całe więc stanowisko Libelta, jest podług nas fałszywe, bo wyobraźnia nie stworzy — nigdy rzeczywistéj filozofiji, a co najwięcéj, hierologią." — Można na to odpowiedzieć słowami samego autora, gdy broni Trentowskiego od napaści niepowołanych krytyków: „taka to u nas do dziś dnia krytyka!" — Za cóż to szan. autor „Dodatku" ma wyobraźnię? oto za łgarza i poetę, za władzę tworzącą same widziadła i dziwolągi. Gdyby i tak było, nie byłożby to słusznym powodem więcéj, aby zbadać umiejętnie tę wyobraźnię, któréj się przecież pozbyć nie możemy, a która nam same złudliwe przedstawia obrazy? Nie przeczę, że wyobraźnia czynniejsza wśród ciemnego ludu, niżeli rozum, naprowadza go na widzenia duchów, upiorów, cudownych zjawisk i dziwactw. Atoli czyż temu faktowi, pojawiającemu się wszędzie i zawsze skutkiem bezrozumnéj fantazyji, zaprzeczyć można? A jeżeli jest fakt, który jako taki wytknąć trzeba, czyż ztąd wypada, że się tym „wszech dziwactwom" umiejętną daje podstawę? Co dziś szano. autor pwiada o wyobraźni, że jest łgałką, fantastką, i że śmiesznym jest, kto na niéj chce budować filozofią; to samo dziś jeszcze skrupulatni ortodoksi twierdzą o rozumie ludzkim, że jest ograniczony, bezwiedny, nadęty, zarozumiały, że jedynym ratunkiem

zbawienia jest, aby rozum upokorniał i oddał się w służbę wiary i objawienia. Czyż dla tego odrzucimy rozum, a z nim całą filozofią? Nadto szan. autor nie wznosi się na wyższe stanowisko umnictwa. Bierze wyobraźnię w psychologicznym znaczeniu, jako władzę człowieczego ducha, gdzie mu się w samych widziadłach dowolnéj imaginacyji przedstawia. Ani mu więc mam za złe, twierdzenie jego, że na takiéj psychologicznéj wyobraźni systemu filozofiji budować nie można. Ale wyobraźnia ludzka jest naprzód nie oderwaną władzą naszego ducha, jest raczéj w ożenku z jego rozumem i wolą, a w tym troistym spojeniu jest osobowym duchem naszym, a nie łgałką i fantastką, czymby była i czym jest istotnie, gdy się z objęć rozumu wywięzuje i bezładnie tworzy. Następnie wyobraźnia ludzka jest tylko cząstką ogólnéj potęgi kształtującéj, czyli ogólnéj umności, która w naturze przedstawia się jako przeobraźnia, a w samym Bogu, jest obraźnią. Jako więc rozum jest w ludzkości, w naturze i w Bogu, i dla téj ogólności swojéj w trzech wielkich rzeczywistościach, był mocen budować systemy filozoficzne; tak i druga, umna potęga duchowa, jako władza kształtująca, z powodu téj saméj ogólności w trzech pomienionych, nieskończonych odstaniach, jest równie zdolną do systematycznych badań filozoficznych. — Czy są jakie ludzkości po nieskończonych słońcach, planetach, księżycach, asteroidach, tego nie wiemy, i o to się rozum nie pytał, bo mu rozum tuziemski wystarczał, przez

który się sam Bóg do samowiedzy siebie objawiał. Ale umnictwo, które wiąże rozum ludzki z wyobraźnią, i w téj dwójcy zaprowadza umysł, jako potencyą osoby, bo tylko woli nie dostaje, aby całkowitą osobą została, — nie może przypuścić, aby te nieprzeliczone globy niebieskie były bezludzkie, to jest bez tworów, wiedzących się i pojmujących Boga i naturę, w rozmaitéj mierze przewagi ducha nad ciałem. Ztąd wypada, że między Bogiem a tutecznym człowiekiem, muszą po globach niebieskich znajdować się legiony najrozmaitszych ludzkości, w których się objawia rozrzucona po nich nieskończona duchowość samego Ducha-Stworzyciela. Ten jest sens przytoczonego przez szan. autora zdania z I. tomu Filozofiji i Krytyki! O kolumnach duchów Towiańskiego, które między Bogiem a człowiekiem krążą, ani mi się marzyło.

Pomijamy inne mniejszéj wagi zarzuty szan. autora „Dodatku.“ Sądzimy w ogóle, że krytykowany, krytykującego nigdy nie przekona. Wszelako krytyki i odpowiedzie na nie o tyle są potrzebne i pożyteczne, o ile służą do rozjaśnienia i rozświecenia pojęć czytającéj publiczności. Ze ścierających się zdań, prawda zawsze zwycięzko wychodzi. Upadnie i zniknie, co nie ma sił żywotnych w sobie. Przemoże prawda, jeżeli nią jest i jeżeli jest na czasie, mimo największéj opozycyji. Bo będą inni, co ją podniosą i lepiéj rozwiną.

Dr. Libelt.

PORZĄDEK RZECZY

CZĘŚCI PIERWSZEJ.

WSTĘP.

Puszczamy się w strony filozofii dotąd przez nikogo nie zwiedzane. Jest to jeszcze las dziewiczy, którego same tylko były znane krańce, ale w głąb' którego nikt się nie zapuszczał, czyli to, że nic tam nowego znaleźć nie spodziewał się, czyli téż, że przez tę ciemnię drzew nic dopatrzyć nie mógł. Las ten odwieczny, odpotopowy, to f i l o z o f i a k s z t a ł t ó w i c z y n ó w, narosła dziko rosnącą rzeczywistością, przeczuwana i przepowiadana przez niektórych, którym filozofia saméj myśli nie wystarczała. Domyślano się, jak za czasów Ferdynanda i Izabelli, że krom owego Platonowego i Arystotelesowego świata, owéj znanéj ziemi starożytnéj filozofii, co i w nowszych czasach to samo nosiła oblicze *realizmu* i *idealizmu,* — że po za tym nieprzejrzanym oceanem myśli, musi być jeszcze inna ziemia, świeża, nowa, bogata, samorodne złoto wydająca, nowy świat filozofii. Torujemy tu sami sobie drogę i może, jak Kolumb, nie natrafimy na sam ląd stały, ale na pierwsze jego wyspy, którebyśmy także chcieli nazwać *„San Salvador."*

Z drugiéj strony nie jesteśmy bez pomocy. Cała dotychczasowa filozofia m y ś l i, jest nam igłą magnesową przewodną po tych okolicach bez toru i drogi. Nieocenione zasługi położyła tu filozofia idealna, a Hegla w szczególności. Na wielkiéj wadze kładziemy także M y ś l i n i ą, czyli L o g i k ę n a r o d o w ą Trentowskiego Bronisława. Jest w niéj postęp

filozoficznéj myśli, i z rzadką jasnością wykładu rozwidnione nieprzejrzane pole myślenia.

Rozum, wyobraźnia i wola jest trójcą władz duchowych, stanowiących jednego ducha, — jest jednością zupełną i całkowitą, w któréj nic nie ma pierwszego, ani ostatniego, nic przedniejszego, ani pośledniejszego; ale każda jest odwieczną, równą i niezmierzoną potęgą; albowiem wszystko troje jest jednym duchem. Wszelako biorąc rzeczy względnie, zwłaszcza ze stanowiska uważania ludzkiego, rozum jest pierwszy, wyobraźnia drugą, a wola trzecią z koleji. Bóg rzekł pierwszego dnia stworzenia: *niech się stanie światło,* i stało się światło, a dopiero potym następowały inne dnie stworzenia, kształtów rozmaitych wszechświata, aż na ostatku stworzył człowieka, a z nim wolę ducha. To téż filozofia rozumu nasamprzód się pojawiła światu, i począwszy od filozofii greckiéj, przez średnie wieki i nowsze czasy, aż do Hegla, uprawianą była sama niwa rozumowa. Nie dziwmy się, że dwa tysiące lat było téj pracy. Jak w niezmierzoności światów światło promienne, ubiegające czterdzieści tysięcy mil na sekundę, potrzebuje tysięcy i milionów lat, aby z oddalonych słońc do nas doszło; tak w niezmierzonéj mądrości Boga, któréj słaby odblask w rozumie ludzkim płonie, nieskończone są granice tego światła; eony lat, ani ludzkość cała wyczerpnąć go nie potrafią.

Filozofia kształtów i czynów nie wyłania się zatym z objęć rozumu, ani przestaje rozświecać jego okolic, bo tylko o świetle jego pochodni potrafi daléj kroczyć, bezeń nie widziałaby nic przed sobą i nie poznawała nic. Filozofia nasza, nie przestając być filozofią rozumu, wypiera się tylko jego jednostronności; — zaprzecza dotychczasowéj filozofii niemieckiéj, aby duch był samą tylko potęgą rozumu, a samo myślenie całkowitą jego wypełniało istotę; — twierdzi, że wyobraźnia i wola równorodnymi i równowładnymi są potęgami duchowymi, i że jak dotąd była filozofia rozumu, tak być powinna także filozofia wyobraźni i filozofia woli.

Dotychczasowa filozofia zaglądała także w te okolice, ale mimochodem. Wyobraźnię uważała na zbyt podrzędnym sta-

nowisku jednéj z władz duszy naszéj, zrobiła ją łgarką, poetką, żonglerem ducha człowieczego, i z macierzyńską troskliwością ostrzegała rozum, owego pierworodnego syna i majorata duchowego, aby się czarownym umizgom téj płochéj siostrzycyułudzić i obałamucić nie dał. Ani się domyślała, aby wyobraźnia odgrywała rolę w przedmiotowych utworach ducha, n. p. w religii, państwie, dziejach, a nawet w filozofii saméj. Filozofia, wyganiając wyobraźnię, jako nierządnicę z domu swego, nie wiedziała o tym, że ona całe jéj gospodarstwo prowadzi i rządy domu sprawuje. Za straszliwą okrzyczanoby herezyą, za bluźnierstwo klątwy warte, gdyby się kto był ważył nawet pomyśleć, że wyobraźnia jest także własnością bezwzględnego ducha, że jest współistotną rozumowi i porówną koniecznością natury ducha.

Najnowsza filozofia niemiecka wyszła z ciasnego zakresu saméj metafizycznéj myśli, i sięgła nią w rzeczywiste obszary upostaciowań duchowych; wydała nawet filozofią dziejów, filozofią prawa, filozofią religii, filozofią natury i filozofią sztuki. Są to powiaty twórczości, właściwe dziedziny wyobraźni, jako twórczéj i kształcącéj potęgi. Ale czy to uprzedzenie, czy niedojrzenie umysłu, nie uznawano tam jéj panowania. Szukano w tych okolicach rzeczywistości duchowych saméj myśli, samego rozumu, i znajdowano rzeczywiście w nich i myśl i rozum, bo nic nie ma na ziemi i niebie, gdzieby ich nie było; ale nie pytano się zkąd się brały te kształty, zkąd się wzięła ta postać rzeczy. Łudzono się, że je sama myśl wywołała do bytu, choć myśl jest tylko p o j ę c i e m, s ą d e m, w i e d z ą, i jak to zaraz okażemy, siebie saméj nawet do bytu wywołać nie może.

Filozofia woli obszerniéj była traktowaną i dano jéj nazwę f i l o z o f i i m o r a l n é j. Wszakże temu samemu ulegała niedostatkowi, ograniczona na sam zakres woli człowieka, i na pojmowanie się rozumu w przedmiotowych prawidłach tak moralności, jak uobyczajenia. Wola była pojętą, jako poddanka rozumu, wielekroć bunt przeciw lennemu panu swojemu podnosząca, którą dla tego poskromnić lepszym przeko-

naniem należało. Każdy widział na oczy jéj panowanie, mówił o woli narodu, zdawał się na wolę Boga; a jednak nie pojmował woli po za zakresem psychologicznym, i nie przyznawał jéj współistoty z duchem, nie domyśliwał się, aby była jedną osobą jego trójcy.

Filozofia wyobraźni i filozofia woli były zatym zaodłożonymi polami w dotychczasowéj filozofii, nieznającéj żadnéj innéj potęgi ducha na równi z rozumem; pojmującéj istotę ducha tylko jako rozum, i upatrującéj wszędzie i zawsze same tylko prawa rozumu, samą myśl ducha. Filozofia w takim znaczeniu słusznie się nazwała myśleniem myślenia. Co na tym polu dwa tysiące lat pracy zdziałały, jest wielkie i niezmierzone; choć coraz więcéj na nim jeszcze zdobywać filozofowie mogą i zdobywać będą. Bo przerzucając się nawet na inne pole, bierzemy rozum ze sobą, i tylko o jego świetle możemy rozpoznawać i pojmować, a co rozpoznamy i odkryjemy, rozjaśni oraz samą istotę rozumu.

Filozofia nie przestanie być filozofią, choć nie same prawa rozumu będzie miała za przedmiot, choć w duchu i w uzewnętrznieniach się jego, nie saméj potęgi rozumu, ale i innych potęg będzie dociekała. Jako duch jeden jest we trzech swoich potęgach: rozumu, wyobraźni i woli, jeden w odwiecznéj swojéj pracy myślenia, kształtowania i wykonywania; — tak i praca filozofii, którejkolwiek z tych potęg wyłącznie się poświęci, zawsze wszystkie trzy mieć będzie w robocie, i nie trudno nam będzie dowieść, gdy bliżéj rzecz rozjaśnimy, że nie byłoby filozofii rozumu, gdyby jéj nie była dopomagała i potęga wyobraźni, i potęga woli duchowéj. Filozofia rozumu, zbyt zajęta swoim tylko przedmiotem, nie widziała tych pomocników, jak człowiek nie widzi ni powietrza, którym oddycha, ni ciepła, bez którego żyć nie może.

Pierwsze pytanie, jakie nam się nastręcza, i które każdy zapewne uczyni, leży w samym twierdzeniu, iż duch jest jednością trzech potęg: rozumu, wyobraźni i woli, równych i współistotnych sobie. Gdybyśmy to twierdzenie tu zaraz na wstępie

w pytanie obrócili i rozwiązać chcieli, rzecz byłaby niepodobną, bo cała nasza filozofia będzie dopiero tego twierdzenia dowodzeniem, a zatym i tego pytania rozwiązaniem. W samym końcu dopiéro poznamy jego prawdę, gdy rozwinięte we wszystkich swoich szczegółach, da nam jasne i zupełne przekonanie. Niepodobieństwo leży w naturze rzeczy: co jest wypadkiem samego końca, nie może być jasnym i widocznym na samym początku, choć jest wstępem do całości i jéj ciągłym sternikiem.

Lecz, jeżeli nie możemy utrzymania naszego zaraz na wstępie dowieść, przynajmniéj możemy powiedzieć, jakeśmy do niego doszli, aby się nie wydawało, że nam z nieba spadło.

Filozofia rozumu wzbiła się do wysokości pojęcia samego ducha, uważając go na trzech stanowiskach: jako ducha jednostkowego *(subjektowego)*, jako ducha przedmiotowego *(objektowego)* i jako ducha bezwzględnego *(absolutnego)* i uważała r o z u m — albo gdy chcesz, m y ś l e n i e, jako istotę jego.

To cała treść téj filozofii, to jéj jądro, w którym ześrodkowana bogata i płodna rozłożystość wiedzy, rozrost dwudziestowiekowy organicznego myślenia. Myślenie, tak bezwzględnie powzięte, wzięło swój początek z zastanowienia się nad j e d n o s t k o w y m myśleniem. Bo tylko człowiek myślący, ma oraz wiedzę téj czynności ducha swego. Inne wszelakie myślenie, jeżeli jest, przechodzi zakres jego wiedzy. Każdy filozof wychodzi zatym z siebie, bo nie ma zkąd wziąść innego początku; w nim jednym jest tylko wiedza siebie, a zatym i wiedza początku. Ztąd każdy początek filozofii, a i każdéj nauki, by téż najbardziéj przedmiotowéj, jest jednostkowéj, czyli podmiotowéj cechy. Niektóre filozofie wypowiedziały to nawet jasno, jak np. owe głośne prawidło starożytnéj mądrości *„znaj siebie samego“*; albo ów Kartezyuszowy zaczątek wszelkiéj jednostkowéj pewności *„myślę, a więc jestem“*. Kanta rozbierz czystego myślenia, Fichtego wyjście z najogólniejszego równania: ja = ja; nareszcie Trentowskiego wstępień do M y ś l i n i, zawarty w słówku *„jestem“*, wypowiadają ten sam jednostkowego myślenia charakter.

Musimy więc i my także wyjść od siebie, pojrzeć w ten

własny świecik ducha naszego, zanim pojrzymy w wielki świat duchowości zewnętrznéj, zanim dojrzymy istoty samego nieskończonego ducha.

Wpadamy tu najprzód na trop, wiodący nas bezpośrednio na obszerny gościniec saméjże filozofii myślenia. Człowiek jest ciągłym i nieustannym myśleniem; myślą wszystkiego bada, docieka, obejmuje, pojmuje, rozważa, sądzi, wnosi, poznaje; — wszystko u niego staje się myślą. Świat cały, Bóg sam, jest jedną myślą. Wszystko się od myśli rozpoczyna i myślą kończy; myśl siebie wszędzie i zawsze znajduje; jak błyskawica przenika czas i przestrzeń; nic jéj lotu nie ogranicza. Rozjaśnia ciemnie, sięga, gdzie zmysł nie sięga i samego ducha obejmuje. Dla téj to potęgi, siły i żywotności myśli, uważano ją za sam żywot ducha człowieczego, za jego całkowitą istotę. — Z myśli jednostkowych zlewała się myśl przedmiotowa, w narodach, państwach, instytucyach i dała pojęcie istoty ducha przedmiotowego. Nie było tu można pojąć go w indywidualności. Wszakże myślenie, raz położone za całkowite wypełnienie istoty ducha, naprowadzać musiało i tam na jego pojęcie, gdzie się myśl w pewnych kierunkach ducha przedmiotowo objawiała, np. w prawie, w religii, w sztuce i t. p. Duch przedmiotowy jest ideą, a idea myśleniem w przedmiotowości; ztąd przedmiotowość myśleniem, ideą, duchem. — W całéj naturze, w nieskończonych regionach wszechświatów, dysze także myślenie. Bo objawia się wszędzie cel wielki, tak w attrakcyi ziarnka piasku, jak w grawitacyi słońc i planetów, — cel odsłaniający mądrość nieskończoną, którą myśl nasza pojmuje i podziwia.

W całéj ludzkości, i zapewne w tworach myślących wszystkich słońc i ciał niebieskich, rozłania się myśl organicznym rozwojem do coraz obszerniejszéj wiedzy, do coraz doskonalszego pojęcia. Jedno i drugie nieskończone i wieczne, dało pojęcie nieskończonego i bezwzględnego ducha, pojęcie niezmierzonego Boga, którego objawieniem jest świat bez końca i ludzkość bez końca. Mądrość nieskończona, czyli myślenie bezwzględne, było i tu jedyną istotą Boga. Oto

stopniowanie filozofii rozumu, czyli filozofii myślenia, biorące początek z rozpatrzenia się w naturze jednostkowego myślenia.

Lecz zapytajmy się, co to jest myśl, tak nam doręczna i powszednia? Jest to pomysł, sąd, zdanie, które się stają bytem, czyli jawem, gdy są objawione wyrazem, alboli znakiem zewnętrznym. — Czy i te znaki, te symbola, są także myślą? Odpowiedź na to łatwa: że znak nie może być téj samćj natury, co przedmiot, którego jest znakiem, bo inaczéj przedmiot samby się naznaczał i nie potrzebował znaku. Powiedziano nie raz, że myśl jest duszą wyrazu, a wyraz ciałem myśli. Niechby i tak było, to i w takim połączeniu duszy z ciałem jednego za drugie braćby nie można. Lecz wyraz, symbol, pomnik jakikolwiek, wreszcie znak myśli, jest tylko dla naszéj myśli znakiem; nie nosi zatym duszy w sobie, ale ją ma w nas; jest więc w daleko wyższym jeszcze stopniu wyosobnionym od myśli. — Powiadają atoli daléj: myśl go do bytu wywołała, on jest jéj utworem, jéj dziełem. To twierdzenie mija się już z prawdą, i na złudzeniu polega. Zapewne, że myśl jest wszędzie, tym więcéj musi być w wyrazie, którym się wyraża. Ale dla tego, że myśl z nas wysadzona go zapełnia, nie idzie zatym, aby go utworzyła. Myśl w tym właśnie pokazuje niemoc swoję, że się jako myśl objawić nie może; że czysto duchowa, oderwana jéj istota, jako taka, okazać się nie potrafi, ale aby wyjść z siebie, wyjść na pojaw, ukazać byt swój, potrzebuje wyrazu, znaku, coby jéj dał ciało, a z ciałem byt rzeczywisty, mieszkanie doczesne i nieśmiertelność. Co czego potrzebuje, tego sobie stworzyć nie może, ale musi wziąść zkąd inąd. Niedostatek nie może siebie sam wypełnić. Dla tego i myśl, będąca w niemocy, w niedostatku pojawienia się na zewnątrz, jeżeli się przez znak nie wyrazi, nie może tego stworzyć, czego jéj nie dostaje. Myśl z siebie znaku, ni wyrazu, na żaden sposób wyprowadzić nie może; bo nie ma ani środków, ani materyału do tego; bo jest wewnętrznością, a wyraz jest zewnętrznością; tam jest idealność, tu realność, dwie zupełnie przeciwne natury, i jedna drugiéj nie może być ani córą, ani matką. Musi zatym być inna potęga ducha, pośrednicząca

między tymi obiema naturami, która buduje ciało dla duszy, wyraz dla myśli.

Wpadłszy raz na trop niedostateczności saméj myśli, ścigamy ją daléj w tym kierunku. Powiedzą może obrońcy jedynowładztwa rozumu i despotycznego panowania myśli, że myśl wyrazu, ni znaku dla siebie nie potrzebuje, bo wyrazy to tylko zmysłowe formy dla zmysłowych ludzi, — pomocniki zaciężne, idące w pomoc ograniczonym przez ciało zdolnościom ducha, będącego samą myślą. Odpowiadamy im na to, że co nie ma pojawu, to nie ma i bytu. Bóg sam nie istniałby, gdyby się wciąż nie objawiał. Cała potęga, cały żywot myśli, na jéj zewnętrznym objawieniu się polega; myśl grzmi słowem, a jak piorun uderza czynem. Nasza ograniczoność stawia wprawdzie granice myśli, ale pojaw jéj nie dzieje się w skutek tego ograniczenia, ale w skutek konieczności jéj istnienia. Z bytem myśli koniecznie jéj pojaw połączony; bez pojawu nic nie istnieje. Nie tylko więc zewnątrz nas myśl obleka się w znak, w wyraz, w ciało, aby się pojawić mogła, ale i w nas samych, wewnątrz naszego ducha, potrzebuje form dla wyrażenia się. Dopiero w tych formach i przez te formy myśl zbudza się i wiedzą się staje. Myślenie inaczéj jest niepodobne. — Dość długo w zeszłym wieku rozprawiano o tym, ażali człowiek wyrazami, t. j. słowami mowy, myśli. Wszystkie te rozprawy byłyby niepotrzebne, gdyby się zastanowiono nad naturą myśli, w sposób dopiero wyłożony. Człowiek nie może inaczéj myśleć, tylko przez znaki myślenia, czy to nimi będą słowa mowy ustnéj lub pisanéj, czy téż obrazy całe, będące równie wyrazem myślenia.

Kiedy taka jest konieczność myśli, że ani zewnątrz, ani wewnątrz nas, bez wyrazu pojawić się nie może, widzimy oraz, że w ogólności bez zewnętrznego znaku, ani z nicości swojéj powstać, ani się porodzić, ani niemowlęcego kroku postawić nie jest zdolną. I taż to jest wielowładna pani, co sama jedna berło ducha dzierżyła, sama jedna wypełniała jego istotę, niby celę zakonną, wiodąc w niéj żywot samotny?

Pierwotnymi wyrazami wewnętrznie objawionéj myśli są wyobrażenia, obrazy świata zewnętrznego, i na sposób tegoż

świata kontrfetowane wizerunki świata wewnętrznego — ogólniki i idee — niejako jéj *triarii i hastati* w niepoliczonym wojsku pomysłów, na które przecież, acz są duchowéj natury, duchowego nie ma wyrazu, i znaku na nie u rzeczywistego świata myśl pożyczać musi. Któż te wyobrażenia formuje i składa, w które się myśl obudzona ubiera? Nie ona, z téj saméj przyczyny, z jakiéj wewnętrznego wyrazu z siebie dać nie mogła, ale znów inna siła ducha, któréj obrazowanie, kształcenie, formowanie, zgoła tworzenie, osobną jest pracą i osobnym wydziałem. Znamy tę siłę. Jest nią wyobraźnia. Rozum samowładny poczytał ją za jednę z najniższych sług swoich, a my ją uglądamy, jako równiankę jego, jako jego żonę, o równych prawach, jako matkę wszystkich pomysłów, z ojca (rozumu) spłodzonych.

Ważne z tak zmienionego stanowiska, jakie zajmuje rozum do wyobraźni, i wyobraźnia do rozumu, wypadają następstwa.

Obok pierwiastku ducha myślącego, pojmującego, sądzącego, rozumującego w ogólności, postawionym został pierwiastek tegoż ducha, innéj natury, oblekający myśl w ciało, dający jéj wyraz zewnętrzny, — pierwiastek kształcący, formujący, obrazujący, twórczy w ogólności, — płodna matrzyca wszystkich pomysłów, wszelakich pojawów, w których się myśl ducha wytłacza. Myśl pojęta dotąd w oderwaniu swoim *(w abstrakcyi)*, znalazła żywioł ku rzeczywistości, stała się zdolną pojawu, uzewnętrznienia i kształtu.

Widzimy oraz, że między pierwiastkiem myślącym i kształcącym nierozerwana panuje jedność, że oba są razem czynne. Jak w naturze światło i ciepło razem powstaje, i nie ma przedziału między jednym a drugim, podobnie jednocześnie przenika się działanie rozumu i działanie wyobraźni. Nie można powiedzieć, co jest wcześniejsze, a co późniejsze. Gdzie jest wrażenie, obraz, znak, tam już jest i myśl, a gdzie jest myśl, tam już ma i wyraz swój. Nie ma pojawu bez myśli, ni myśli bez pojawu. I rzecz to bardzo naturalna.

Powtarza się tu tylko odwieczne prawidło, że nie ma

treści bez formy, ani formy bez treści. W pojmowaniu odrywamy jednę od drugiéj, ale rzeczywiście jedna bez drugiéj istnieć nie może. Czymże jest myśl, jeżeli nie treścią? czym wyraz jéj, jeżeli nie formą? Wyobraźnia jest zatym w duchu jednostkowym równie istotną, jak rozum, jest bowiem władzą, potęgą, nadającą formy treściom ducha rozumowym, wyprowadzającą je czarodziejską siłą do bytu, do pojawu; — jest rozumu kształtem, postacią, ciałem. Jako taka i jako równoczesna działaniom rozumu, jest jego rówiennicą; uwarunkowana przezeń, jest zarazem i jego warunkiem. Jako należąca do istoty ducha jednostkowego, i wypełniająca jednę jego potęgę, jest oraz rozumowi współistotną. Wraz z nim stanowi dwójcę potęg, zupełnie sobie współrzędnych i przenikających się nawzajem, będących jednością istoty ducha. Wyobraźnia, uważana zwykle jako władza duszy — w znaczeniu podrzędnym psychologicznym, na podobieństwo pamięci — nabiera u nas znaczenia władzy ducha i stanowi podobnie jego istotę, jak rozum ją stanowi.

Najważniejsze atoli następstwo da się już na tym miejscu wskazać, choć nie przeprowadzić. Istota ducha jednostkowego, pojęta tylko jako rozum, była samą myślą, była oderwaniem. Zyskała wprawdzie wyraz i pojaw w życiu tego i owego człowieka, ale to był pojaw chwilowy i przypadkowy. Gdy ustało życie, a ciało się w proch rozsypało, duch jednostkowy nie miał już wyrazu swego, co mu byt nadawał, i istniał tylko w pojęciu oderwanym, wyrazem, jaki nabył dawniéj; — istniał myślami, które się pojawiły i w pamięci utrzymały — istniał wspomnieniem, pamiątką — miał nieśmiertelność dziejową, albo taką, że myśl jego inne zapładzała myśli i utrzymała się jako kropelka w oceanie myślenia ludzkiego. Wiedzy siebie tam nie było i być nie mogło, bo nie było osoby, a nie było osoby, bo nie było kształtu, formy. Nie było zaś formy zewnętrznéj, bo jéj sobie myśl sama i rozum sam nadać nie potrafił. Nie było już po śmierci człowieka osobistego ducha, bo osoba, to dusza z ciałem połączona, treść z formą swoją. Nie było więc nieśmiertelności jednostkowego, wiedzącego się ducha. Do takiego wypadku przyjść koniecznie musiała filo-

zofia niemiecka, jak się to już w krytycznéj części tego pisma okazało. *

Myśmy w istocie ducha podmiotowego odsłonili drugą jego potęgę: władzę formującą i kształcącą. Istota ducha nie rozpłynie nam się zatym w samo oderwanie, w mgłę nieoznaczoną saméj myśli, bo wiemy już, że póki duch jest myślą, myśl ta zarazem musi mieć pojaw i wyraz swój, a mieć go może i musi, bo w téj istocie myślącéj jest oraz istota formująca i kształcąca. Już więc na tym miejscu uczynić możemy wniosek, że skoro duch siłą wyobraźni każdą myśl, z treści jego płynącą, oblekał w postać i formę, sam bez postaci i formy nie będzie, ale że tą samą współ-potęgą istoty swojéj nada sobie także kształt i wyraz, i że po rozwiązaniu się ciała, które było jego mieszkaniem, nie przestanie być jednostką wiedzącą się, a tym samym nie przestanie być osobą nieśmiertelną. Jest to dopiero wniosek, skazówka, ale nader ważna, bo pokazuje żeglującéj myśli, w którą stronę ma płynąć, dla zdobycia na nowo nieśmiertelności, utraconéj przez filozofią rozumu.

Także druga żywotna kwestya osobowości Boga na ten sam sposób już tu się rozwija. I duch bezwzględny, pojęty jedynie jako mądrość, jako rozum nieskończony, nie mający ani początku, ani końca, musiał się rozwiać w marę abstrakcyi. Wszędobecność jego, to myśl boża wszędzie utkwiona, mądrość jego z najdrobniejszych i najogromniejszych dzieł stworzenia przeglądająca. — Żywot jego, to żywot wszystkiego nieogarnionego przyrodzenia. — Wiedza jego, to wiedza wszystkich światów ludzkości, czyli tworów, wiedzą obdarzonych. Takie rozlanie się Boga w całéj naturze i w ludzkości, nazywa się Panteizmem. Pytasz o osobę Boga, powinienbyś powiedzieć w następstwie, że jest, jako osoba człowieka, z duszy i ciała złożona, to jest, że ciałem jego będzie materyalne ciało całéj natury, a duszą jego, téj natury siły i prawa i wiedza w ludziach. Wszakże filozofia rozumu brzydzi się takim materyalizmem, i taki dotykalny Panteizm odrzuca, z którego najniedorzeczniejsze wyprowa-

* Filozofia i Krytyka, tom I.

dzićby można wnioski. * Atoli odrzucając takie materyalne pojęcie osobowości Boga, odrzucić zarazem musiała i osobowość, i samo nieoznaczone pojęcie nieskończonego rozumu przyjąć za istotę bezwzględnego ducha, którego prawa konieczności są w naturze, a wiedza siebie w ludzkości. Każdy zrozumie, że przy takim pojęciu ducha, o osobie mowy być nie może, co też wyraźnie przez Micheleta wypowiedzianym zostało.

Uważając rzecz z naszego stanowiska, będziemy podobnie, jak w jednostkowym duchu, uczynić mogli wniosek na zewnętrzny, osobowy wyraz bezwzględnego ducha, jeżeli tylko dowiedzionym będzie, że w istotę bezwzględnego ducha wchodzi współistotna rozumowi wyobraźnia. Jużeśmy powyżéj wspomnieli o herezyi filozoficznéj takiego pomysłu. Wszakże gotowi na pociski krytyki, jaka nas może czeka, poważamy się pomysł ten nieco rozświecić.

Natura ducha jest wszędzie jedna i ta sama, różna tylko stopniem potęgi i rozwoju swojego. Na to się także zgadza filozofia rozumu, pojmująca ducha jednostkowego w téj saméj istocie, co ducha bezwzględnego; zgadza się i religia, ucząca nas: że Bóg tchnął w człowieka tchnieniem, czyli duchem swoim. Jeżeliśmy zatym jednostkowego ducha poznali już jako dwójcę: — z istoty rozumu i z istoty wyobraźni, stanowiących jednę istotę ducha; — musimy w skutek tożsamości wszelkiéj natury duchowéj przypuścić tę samą dwójcę w istocie ducha bezwzględnego. Niech ona się tam nie nazywa wyobraźnią, jeżeli nas ten wyraz razi, do samych stosunków ludzkich przywiązany, niech się nazywa siłą twórczą, — byleśmy w niéj widzieli ten sam pierwiastek, ubierający w ciało myśli boże, tę samą potęgę kształtowania, formowania, obrazowania, tworzenia w ogólności.

Ufni w tę potęgę twórczą, wywołującą każdą myśl bożą do bytu, powiemy, jak dziewica Orleańska, na zapytanie

* Zobacz moją rozprawę *de Pantheismo in philosophia*, w któréj jest obrona filozofii spekulacyjnéj od zarzutu tak materyalnie pojętego panteizmu.

złośliwych sędziów: „ażali Michał Archanioł, który się jéj ukazał, był nagi“ — „czy rozumiecie, odrzekła, że Pan Bóg nie ma czym przyodziać świętych swoich?“ Zaprawdę, byłby to Bóg zbyt ograniczony, gdyby, wywoławszy świat cały do bytu i pojawu, swojéj własnéj istoty, swojego bóstwa do pojawu wywołać nie potrafił, i był samym eterem myśli, z wiedzą u ludzkości pożyczoną, sam bez wiedzy, bez osoby, bez wyrazu istoty swojéj boskiéj. Duch bezwzględny, niezmierzony i nieskończony w treści, musi mieć téj treści odpowiednią takąż formę, ale mieć ją musi, inaczejby treść jego nie była treścią. Oto i skazówka, gdzie i jak szukać mamy osobowości nieskończonego ducha, i uchronić się tak od idealnego, jak od materyalnego panteizmu.

Między duchem bezwzględnym a jednostkowym, pośredniczy duch przedmiotowy *(objektowy)*, który filozofia rozumu do wiedzy filozoficznéj wprowadziła, i rzekłbym, że mimo wielkich jéj ztąd zasług, pojęcie to najwięcéj się przyczyniło, że tak jednostronny, idealny i panteistyczny wzięła kierunek. Jedność osobowa człowiecza już tu nie miała miejsca. Rozbiła się na miliony atomów, czyli jednostek, odpychających się nawzajem, jedności materyalnego ciała złożyć niezdolnych. A jednak nad tymi wszystkimi sporadycznymi jednostkami, unosiła się pewna, wyłącznego charakteru duchowość, — dyszał żywot idei, rozwijającéj się przez pokolenia i wieki, niezawiśle od ludzi, wedle następstw koniecznych, z loicznéj natury tejże idei podających się. I d e a była myślą logiczną, oderwaniem, samą duchowością, a jednak była bytem, żywotem, rozwojem i rozkładem swych rozczłoń, rozrostem coraz większym i bujniejszym, duchowe owoce rodzącym. Tak się rozwijała idea piękna i wydała sztuki piękne; tak idea prawa, i wydała ustawy i formy rządu; tak idea obyczajowa i wydała rodziny, narody i państwa. Byt jéj był odwiecznym, bo przed wieki było „słowo u Boga, a Bogiem było słowo;“ Istnienie jéj było niezawisłe „bo wszystko, co się stało, przez nie się stało.“ Idea z siebie sama się rozwijała, czepiąc się jak jemioła pokładów pokoleń ludzkich i narodów. Nie ma i nie będzie końca jéj rozwijaniu się, bo naturą jéj nieskończoność ducha

bez początku i końca. Ktoby tu myślał o osobowości, nie byłażby to kategorya, ograniczająca duchową potęgę idei? — Duchowość idei, tak idealnie pojęta, łatwo przerzuciła się z jednéj strony na atom swój, na jednostkowego ducha; — z drugiéj, na najwyższy rozmiar swój — na bezwzględnego ducha, będącego ideą bezwzględną — i wyrzekniono, że istotą ducha człowieczego jest myślenie, a istotą Boga, idea.

Na swoim miejscu odsłonimy słabe strony tego przedstawienia, i wskażemy mylne pojęcie przedmiotowego ducha przez filozofią rozumu. I my pojmujemy tam idee, ale nie jako ducha przedmiotowego, tylko jako duchowość przedmiotową, będącą wyrazem, tak jednostkowego, jak bezwzględnego ducha, stosunkiem jednego i drugiego. Duchowość ta, nie jest duchem, nie jest całostką, ni osobą, bo nie maześrodkowanéj wiedzy w sobie, lecz zewnątrz siebie, ma ją razem w Bogu i w człowieku. Wszelako jako duchowość, — jako myśl płynąca z ducha jednostkowego. i na odwrót; — musi mieć pojaw swój. Musi zatym i w niéj być siła kształtująca, musi być wyobraźnia, podobnie jak myśl, z dwojakiego źródła wylewająca się, to jest z jednostkowego i z bezwzględnego ducha. Dopóki istota ducha jednego i drugiego była ta sama, co istota idei — sama myśl, rozum, mądrość, jak to było we filozofii rozumu, — dopóty nie było żadnéj sprzeczności w uważaniu idei za ducha, który przedmiotowym nazwano. Na naszym stanowisku, takie uważanie rzeczy byłoby niedorzecznością. Przedmiotowość duchowa, jest tylko świadectwem ducha, bo właśnie dla tego, że treść jego, będąca rozumem, czy myślą, pojawia się, pojawiona stać się musi przedmiotem, świadczącym o duchu. Lecz duch, jako całostka i osoba, jest tylko dwojaki: jednostkowy, uwarunkowany, czyli względny, i jednoisty. bezwarunkowy, czyli bezwzględny. Idea duchem nie jest i być nim nie może, bo nie jest ani jednostkową, ani jednoistą. Wszelako jako myśl, ma pojaw swój, a twórczynią tego pojawu, jest siła wyobrażania, będąca zlewem wyobraźni razem Boga i człowieka. Wedle boskiéj wyobraźni upostacia się to, co jest logiczną koniecznością

w idei; wedle ludzkiéj wyobraźni kształtuje się to, co jest w niéj przypadkowością.

Na ten sam sposób natrafimy na w o l ę, jako na trzecią potęgę ducha, współistotną dwom pierwszym i dopełniającą trójcę jego istoty. F i l o z o f i a w o l i, da nam dopiero poznać ducha w zupełności i w całkowitéj indywidualności, i podniesie go na stanowisko trójcy. — Nie ma tego stanowiska filozofia rozumu; bo gdzie samo myślenie wypełnia całkowitą istotę ducha, tam nie ma jéj trójcy rzeczywistéj, chyba tylko będzie trojaki objaw myślenia. Filozofia rozumu, ma stanowisko j e d n ó j c y ducha; jako d w ó j c ę pojmuje go filozofia wyobraźni, jako t r ó j c ę filozofia woli.

Z tego wstępnego rozprowadzenia rzeczy, podaje się zarazem rozkład filozofii wyobraźni, na trzy osobne działy: na filozofią wyobraźni 1) jednostkowego ducha; 2) bezwzględnego ducha; 3) przedmiotowéj duchowości.

W tych trzech działach już będzie filozofia wyobraźni zastosowana, gdy ją uważać będziemy w osobni na każdym z tych trzech różnych stanowisk, nie pod względem ogólnéj jéj istoty, ale pod względem jéj szczegółowych objawów, będących skutkiem jéj twórczości. Wszakże wyobraźnia, jako potęga ducha, może być podobnie, jak rozum, sama w sobie uważaną, w systematycznym rozwoju, czy to ona jednostkowemu, czy jednoistemu duchowi, czy téż przedmiotowéj duchowości jest właściwą. Naukę o wyobraźni szczególną, poprzedza zatém część ogólna, do któréj przystępujemy.

FILOZOFII WYOBRAŹNI

CZĘŚĆ OGÓLNA.

Zasada filozofii wyobraźni.

Każda filozofia szuka dla siebie zaczątku, i ogląda się za takim pewnikiem, któryby położyć mogła za podwal całego gmachu architektonicznego. Początek jéj powinien być nie tylko pewnikiem, ale oraz zasadą, płodną we wszystkie następstwa umiejętności; powinien być jéj jądrem nasiennym, z którego się całe rozłożyste jéj drzewo rozwinie. Widzieliśmy już na wstępie, gdzie tego pewnika każdy filozof szukać musi, i że go tylko w źródle własnej wiedzy znaleźć może. Nie musi to wszakże być wiedza jednostkowa, osobna, szczególna; ale taka, która oraz jest wiedzą każdéj innéj jednostki wiedzącéj się. Z tego względu każdy pewnik, musi być ogólnikiem, z wiedzy ogólnéj wypływającym. Filozofia myślenia znalazła, że tak powiem samą siebie, wypowiedziawszy pewnik swój w zdaniu „j a m y ś l ę.“ Podobnie filozofia wyobraźni siebie samą znaleźć musi i wypowiedzieć jądrową treść swoją, a razem pewnik swój, mówiąc: „j a w y o b r a ż a m.“ Słówko zatym „w y o b r a ż a m“ będzie pewnikiem i fundamentem całéj filozofii wyobraźni.

Rozpatrzmy się w jego znaczeniu, aby się przekonać, czy rzeczywiście jest taka jego ogólność, iż wszystkość w sobie ogarnia. Jeżeli jest rzeczą pewną, iż każdy człowiek jest

myślący, równie musi być prawdą niezawodną, że każdy człowiek jest wyobrażający; bo żadna myśl nie przychodzi do bytu bez wyobrażenia. Już Arystoteles * wypowiedział, że bez obrazu wyobraźni dusza myśleć nic nie może. Choćby nic więcéj, każdy wyobraża sobie przedmioty zewnętrzne, które przez wrażenia drogą zmysłów odebrał; wyobraża sobie siebie i sobie podobnych ludzi, wyobraża sobie istoty wyższe i doskonalsze, wyobraża sobie nareszcie Boga — bez względu na to, jakie to wyobrażenie; — zgoła nie ma człowieka na świecie, którby sobie czego nie wyobrażał, a zatym nie mógł powiedzieć: „w y o b r a ż a m.“ Czy świat natury, który nas otacza, to jest czy zwierzęta, rośliny, kamienie, podobnie wyobrażają sobie przedmioty, nie wiemy tego; ale to wiemy, ż e s i e b i e w y o b r a ż a j ą; każda rzecz, kamień każdy, ziarnko piasku, przedstawia się i wyobraża tym, czym jest; a natura cała jest niezliczonością takich wyobrażeń. Bóg nareszcie sam, z tego samego powodu, co i człowiek jest myślący i wyobrażający zarazem. Każda myśl jego staje się ciałem, czyli przeobraża się w ciało. Świat nieskończonych tworów, co wyszedł z łona jego wszechmocności, jest wyobrażeniem mądrości jego, a pierwotwory, czyli ideały tworów, są istnymi wyobrażeniami Boga. Przed poczęciem się światów wciąż się poczynających, Bóg je już wyobrażał, i wyobraża wciąż te słońca i planety, które się w niezmierzoności czasu i przestrzeni poczynają i tworzą. Bóg w y o b r a z i c i e l jest, jako taki, Stwórca nieba i ziemi i wszystkich rzeczy. Nie to, że Bóg jest, stanowi jego potęgę; ale to, że jest stwórcą świata; — że go w y o b r a z i ł. Bóg zatym przedewszystkim wypowiada o sobie „w y o b r a ż a m.“ Co jest przeszłość cała? oto wyobrażenia dokonane; teraźniejszość jest nieustannym przeobrażaniem; przyszłość rozwija się z jednych wyobrażeń do drugich. Nic nie było i nie będzie, coby albo samo siebie nie wyobrażało, a tym samym nie dawało świadectwa, że z w y o b r a ż e n i a d u c h o w e g o p o w s t a ł o, albo coby samo nie było w y o b r a ż a j ą c y m.

* Arist. de anima III. 7.

Jako więc myśl jest wszędzie i zawsze, czy to jako przedmiotowa, czy jako podmiotowa; podobnie wszędzie i zawsze jest wyobrażenie, czy to przedstawione, czy przedstawiające. Z téj ogólności wyobrażania, zachodzącego, tak w duchu jednostkowym, jak w bezwzględnym, oraz we wszelkich duchowych pojawach, — bo tym właśnie pojawieniem się wyobrażonych — wynika, że wyobrażanie jest ogólnikiem i pewnikiem, podobnym jak myślenie; a z tak ogólnéj natury jego wnosić można, że równie obfitą będzie z niego roztocz filozoficzna, jak z myślenia. Skoro więc duch wszędzie i zawsze wypowiada o sobie „wyobrażam“, tym samym orzeka, że istotą jego jest wyobrażanie, czyli tworzenie; bo nadawanie form i kształtów jest tworzeniem. A że istotą jego jest także myślenie, ztąd myślenie i wyobrażanie, są dwie współistotne jego istnienia potęgi, i nazywamy je rozumem i wyobraźnią.

Jeżeli wyobraźnię, która dotąd tylko psychologiczną władzę ludzką wyrażała, weźmiemy w ogólnym znaczeniu, i nazwiemy ją umem, jak to niektórzy z pisarzy narodowych, występujący na polu filozofii, uczynili; jeżeli myśl, jak jest rzeczywiście, weźmiemy za treść i istotę rozumu; — natenczas wyraz umysł, oznaczałby przeniknienie się myśli i umu, czyli dwójcę istoty ducha, wyrażającą potęgę treści i formy razem; — jednię z dwóch biegunów polarnych, ku wyprowadzeniu do bytu wszystkiego życia, któréj tylko iskry elektrycznéj — woli — nie dostaje, aby byt ten stał się rzeczywistością.

Umysł zatym, jako jednia myśli i umu, jest wyższą potęgą od rozumu i od wyobraźni, jest już możnością, potencyą wszystkiego, jako dwójca treść i formę ogarniająca; gdy tymczasem treść sama przez się, i forma sama przez się, nawet możnością nie jest. Jedna i druga jest oderwaniem (abstrakcyą.)

Umysł, będący tylko potencyą, stanie się rzeczywistością — stanie się duchem myślącym, wyobrażającym i działającym, gdy z nim łączy się wola, będąca ogniskiem żywota. Wtedy duch pojętym dopiéro będzie w zupełności, jako trójca

trzech potęg współistotnych sobie, jako najwyższa doskonałość i rzeczywistość.

Stanowisko, któreśmy obrali, ma tylko umysł, a w szczególności um, albo wyobraźnię za przedmiot. A że się we filozofii woli, dobierzemy samego ducha, sądzimy więc, że nas o dualizm nikt nie pomówi.

Ponieważ um jest najogólniejszą nazwą potęgi ducha wyobrażającéj, na wszystkich jego stanowiskach; przeto filozofią wyobraźni, zamiast ją z grecka nazywać *Morfologią,* będziemy mogli nazwać stósowniejszym wyrazem Umnictwa, czyli filozofii umniczéj; a że jest na stanowisku dwójcy ducha, będzie oraz nosić nazwę filozofii umysłowéj.

Wzięliśmy za pierwiastek wstępny do filozofii wyobraźni słowo „wyobrażam", można było za nie położyć także słowo „umiem," w którym się um jako źródłosłów znajduje. Rzeczywiście myśl dopiero wtenczas, kiedy przez um przejdzie, czyli kiedy wyobrażoną zostanie, staje się taką, o któréj powiedzieć mogę, że ją umiem, że jest moją własnością, moją przedmiotowością. Wszelka umiejętność dopiero więc z umysłem się poczyna, ani rozum sam, ani wyobraźnia sama jéj nie daje. Umienie jest takim samym ogólnikiem, co wyobrażenie. Nie ma człowieka, któryby czegoś nie umiał. Z tego rodzaju umieniem rodzi się dziecię każde i niepouczone przez nikogo, chwyta pierś i ssie z niéj pokarm. Nie tylko zaś człowiek, ale i rzecz każda, i zwierzę każde wypowiada o sobie: „umiem", bo każde ma pewne własności, stanowiące jego umiejętność. W najwyższéj atoli potędze umiejętność jest u Boga.

Filozofia umnicza ma krom pierwiastku swego, z którego się wysnuwa, inny jeszcze potężniejszy podwal, którego filozofia rozumu mieć nie mogła. Powiedzieliśmy już, że względnie rozum jest pierwszy, a wyobraźnia drugą; następnie że wyobraźnia daje formę, wyraz obłocz dla myśli; w końcu, że nie ma myśli bez wyrazu ni wyrazu bez myśli. Z tego zatym wypada, że cała wyobraźnia jest tylko obłoczą rozumu, że jest kształtowaniem myślenia, że przeto teorya myślenia musi być podstawą teoryi wyobraża-

nia. Umnictwo ogólne niczym innym nie jest, jak tylko obleczeniem w szaty nagiéj loiki myślenia. Wszystkie jéj prawidła znaleźć się dla tego w umnictwie ogólnym muszą, bo wiecznotrwałe posady myślenia, muszą mieć odpowiednie i wiecznotrwałe posady wyobrażania. Już zatym Arystoteles, Hegel i inni myśliciele, utorowali nam drogę do filozofii umniczéj, a narodowy do niéj ubił nam gościniec Trentowski, w pięknym całokształcie logiki narodowéj. Kładziemy ją téż w głównych działach jako podwal naszéj filozofii wyobraźni, Umnictwo nasze oprze się na Myślini, jako na węgielnym swoim kamieniu, i na odwrót Myślini znajdzie w umnictwie próbę działania swego. Jedna filozofia przez drugą się utwierdzi i okaże prawdziwość wypadków swoich, będzie to, jak gdyby próba mnożenia przez dzielenie i dzielenia przez mnożenie, jeżeli się wielkie rzeczy z małymi porównać godzi.

Myślini bierze za wstępień słówko „j e s t e m“ jako prawdę najpierwszą ze wszystkich prawd. Nic nad to ogólniejszego. Kto wypowiada j e s t e m, wypowiada tym słowem wiedzę siebie, a wiedza jest myślą; wypowiada zatym „m y- ś l ę“ — początek filozofii rozumu. Kto wypowiada: j e s t e m, wypowiada oraz „w y o b r a ż a m,“ bo gdyby siebie nie wyobrażał, nie wiedziałby o tym, że jest, — początek filozofii wyobraźni. Kto nareszcie wypowiada j e s t e m, wypowiada: m a m w o l ę; bo gdyby woli wypowiedzenia tego wyrazu nie było, nie przyszłoby wcale do wyrzeczenia „j e s t e m“ — początek filozofii w o l i. Słówko j e s t e m, jest więc pełnym znaczenia i zawiera w sobie trzy pomienione pierwiastki: m y- ś l ę, w y o b r a ż a m, c h c ę. Trentowski kładąc ten wyraz za podstawę loiki, uchwycił za wstępień saméj rzeczywistości, za wstępień samego ducha, bo téż rzeczywiście tylko duch o sobie powiedzieć może „j e s t e m“, jako Bóg w starym testamencie o sobie wyrzekł „j e s t e m, k t ó r y j e s t e m“. — Tym zaraz początkiem wyróżnił autor filozofię swoją od filozofii niemieckiéj czystego rozumu, i położył dla swojéj budowy pełny i żywotny fundament. Grunt, który obrał, jest gruntem saméj rzeczywistości, a niebawem odsłoniły mu się na nim trzy wielkie rzeczywistości: B ó g, ś w i a t i c z ł o w i e k,

dające trzy myśli logiczne, trzy prawdoświeci: stnienia, istnienia i istnio-stnienia. Tym sposobem autor logiki od ducha zstąpił nazad do myśli, od rzeczywistości do abstrakcyi. I musiał to uczynić, bo pisał system myślenia, nie rzeczywistości i pomylił się, jeżeli słówko „jestem" miał za wstępień do logiki.

Filozofia umnicza, mająca wyświecić sam tylko pierwiastek kształtujący ducha, nie mogła wyjść ze wstępnia, będącego bezpośrednim orzeczeniem się samego ducha. Lecz jako w pełnym pierwiastku ducha, w słówku jestem, znalazł się pierwiastek umnictwa, tak na odwrót w słówku „wyobrażam" musi się odbić pełnia pierwiastku ducha; bo duch w każdéj osobnéj potędze swojéj, w każdym osobnym kierunku, wiedzieć się musi jako taki, i dla tego „wyobrażam" znaczy tyle, co: „jestem wyobrażającym". Znane prawidło gramatyczne, rozwięzujące każdy czasownik, na łącznik (*kopułę)* i omówcę *(predykat)* wypłynęło z instynktowego, że tak powiem, pojęcia owéj pełni ducha, która się wypowiada w słówku: jestem.

Rzecz bardzo naturalna, że skoro pierwiastek „wyobrażam" mieści się w pierwiastku „jestem", i skoro jest téj saméj rozciągłości i ogólności, choć nie téj saméj iścizny i głębi, — że nas do tych samych doprowadzić musi rzeczywistości ukształtowanych, i odkryć trzy prawdy umnicze, jako kształtoświeci, odpowiednie trzem prawdoświeciom loicznym. Jakoż, pojrzawszy głębiéj w znaczenie słowa „wyobrażam" i biorąc je w zrozumieniu bezwzględnym, odkrywamy nasampazód podmiot *(subjekt)* wyobrażający, czyli w ogóle potęgę wyobrażającą, potym przedmiot *(objekt)*, przez nią wyobrażony, czyli w ogóle przedmiotowość.

Subjekt wyobrażający może tylko być jeden, bo gdyby był drugi, każdy z nich byłby tylko albo toż samo wyobrażającym, a zatym byłaby zawsze tożsamość potęgi wyobrażającéj subjektowéj; — albo każdy z nich co innegoby wyobrażał, a natenczas potęga wyobrażająca nie byłaby potęgą bezwzględną, ale względną, częściową. Przedmiotowość wyobrażona może być także tylko jedna, jako

całkowity obraz potęgi wyobrażającéj, ale w sobie może być nieskończenie rozliczna i następna. Różnica między subjektem a objektem umniczym, jest jeszcze i ta, że w pierwszym jest wiedza wyobrażania nieograniczona; w drugim zaś wiedzy nie ma, jako w dziele wyobrażonym. Ale, że przedmiotowość jest rozlicznością i następstwem, mogą być i takie przedmioty, które są nietylko w y o b r a ż o n y m i, ale oraz w z g l ę d n i e w y o b r a ż a j ą c y m i. Przyjęcie tego rodzaju przedmiotowości jest nawet konieczne, albowiem subjekt bezwzględnie wyobrażający, nie wyobraziłby się do zupełności, gdyby oraz i potęgi swojéj wyobrażania nie wyobraził. A zatym, obok przedmiotowości tylko wyobrażonéj, będącéj tylko przedmiotem, obrazem, musi być przedmiotowość i wyobrażona i oraz względną potęgę wyobrażania mająca; — musi być objekt względny, będący oraz względnym subjektem, musi być obraz obrazujący zarazem. Taki o b j e k t - s u b j e k t, leży także w znaczeniu wyrazu w y o b r a ż a m, bo w nim jest i znaczenie czynne wiedzącego się subjektu i znaczenie niewiedzącego się objektu, który się tylko przedstawia tym, czym jest, nie wiedząc o tym, czym jest. Ztąd ze wstępnia naszego rozwijają się trzy możebne rzeczywistości:

I. Podmiot w y o b r a ż a j ą c y bezwzględny, czyli bezwzględna potęga umna, — władza kształtowania i obrazowania niczym nieograniczona, nieskończone źródło stwarzania; nieprzebrane morze wszystkich form, wszystkich ideałów, wszystkich *idei Platonowych,* wszystkich *monad Leibnicowych.* Podmiot wyobrażający, sam jeden jako taki, jest w téj bezwzględności wyobrażania niezmierzoną potęgą kształtów, bo nic nie ma, coby go w téj potędze ograniczyć mogło. Jest to możebna rzeczywistość Boga, bo wyobrażająca się w nieskończonéj potędze tegoż wyobrażania. Dla tego tylko możebna, bo Bóg w takiéj potędze pojęty, nie jest jeszcze duchem i nie może o sobie wypowiedzieć „jestem.“ Um boski, dopełniający się z myślą bożą, stanowi tu dopiero u m y s ł b o s k i, będący samą tylko możnością. Dopiero w trójcy duch pojęty będzie jako rzeczywistość.

II. Przedmiotowość wyobrażona i wciąż wyobrażana, czyli kształtowana, będąca potęgi wyobrażającéj dziełem, a zatym podmiotu wyobrażającego odbiciem, wszystkich myśli jego wyrazem, znakiem, symbolem, — cudną szatą mądrości, roztworzoną księgą wszechwiedztwa, — przedmiotowość nieokreślona niczym, ani czasem, ani granicami przestrzeni, tak jak podmiot był nieograniczony. — Odwieczna rozliczność obrazów, nieustanna zmiana form i kształtów, postaci najmniejszych i największych — zgoła świat pojawów, przedstawiający się w możebności. Bo gdy subjekt o sobie wypowiedzieć nie mógł „jestem“ mniéj jeszcze to samo wypowiedzieć o sobie potrafi tego subjektu dzieło.

III. Przedmiotowość wyobrażona i wyobrażająca zarazem, w któréj przedmiot jest przedmiot-podmiotem, tworem twórczym, myślą Boga myślącą, i wyrazem zdolnym własnego wyrażenia się. Jest to człowiek w możebności kształtu i kształtowania, jako taki, jest jednym tylko wyrazem myśli bożéj, i dla tego uwarunkowanym i ograniczonym.

Wyprowadzamy ztąd następujące ważne wnioski. Podmiot wyobrażający nie może nic innego wyobrażać, tylko treść swoją, a zatym świat cały w nieskończoności tworów jest wyrazem, symbolem Boga i wypowiada jego mądrość; każdy twór jest jedną myślą bożą, w szatę zmysłową przybraną. Ponieważ nie ma treści bez formy, ani formy bez treści, a świat treści Boga jest wyrazem, ztąd świat, (nie mówimy tu o pojedyńczych planetach, lub słońcach, zwykle za światy uważanych), jak Bóg, nie ma początku i końca mieć nie może. Czyli, jak wypowiada *Spinoza,* zawsze skończoność była przy nieskończoności i zawsze będzie.

Możebność świata na naszym stanowisku jest tylko względna, to jest w stosunku tworu do Stwórcy. Gdy się okaże w filozofii woli byt rzeczywisty Boga, wyniknie ztąd także konieczna rzeczywistość świata, bo świat jest jego wyrazem i koniecznym objawem jego treści. Podobnie możebność istót, będących wyobrażeniem i wyobrażaniem zarazem,

jest tylko względna, przez ten sam stosunek tworu do twórcy. Nie byłoby zupełnego wyrazu treści boskiéj, gdyby nie było tworów z cząstką saméj potęgi wyobrażania. Dla tego Bóg stworzył człowieka na o b r a z swój. Ludzkość zatym jest równie konieczną, jak świat. Rozumiemy zaś pod ludzkością nie samą ludzkość naszego planety, ale i ludzkość każdego innego ciała niebieskiego; w ogóle istoty stworzone na obraz i podobieństwo Boga, w różnym tego podobieństwa stopniu. Ludzkość naszego planety nie jest ostatnim szczeblem stworzenia. — Między Bogiem a człowiekiem jest nieskończony przedział, który zapełniony być może istotami o wiele doskonalszymi od nas ludzi, a jednak jeszcze nieskończenie niższymi od Boga. Wszakże właśnie dla tego będą to zawsze tylko różne rodzaje ludzkości, w różnych doskonałości stopniach, zawisłych od zewnętrznych stosunków tych światów, na których żyją. Tak jak planeta nasz kiedyś zaginie, tak zaginie i ludzkość nasza, ale ludzkość, jako ludzkość, będąca najzupełniejszym wyrazem Boga, bo wyrazem z potęgą wyrażania nigdy zaginąć nie może, albowiem Bóg się przez nią wyraża.

Pozyskaliśmy zatym trzy prawdy umnicze: potęgę wyobrażającą, twórczą i nieograniczoną (Bóg) — przedmiotowość wyobrażoną i wciąż wyobrażaną, czyli stworzoną i wciąż stwarzaną (świat) — nareszcie potęgę wyobrażania ograniczoną i przedmiotowość uwarunkowaną w połączeniu, czyli wyobrażenie wyobrażające (człowiek).

Z tego się pokazuje daléj, że są dwie potęgi tworzące, jedna nieograniczona i bezwzględna, druga, wypływająca z pierwszéj, ograniczona i względna. — Pierwsza niestworzona jest s t w a r z a j ą c ą; druga, będąc sama stworzoną, nic stworzyć nie może, ale może t w o r z y ć. Bóg sam tylko jest S t w ó r c ą, człowiek tylko jest t w ó r c ą. Różnica między s t w a r z a n i e m a t w o r z e n i e m jest ta, że tam jest działanie nieograniczonéj potęgi stwórczéj — którą pismo dokładnie oznaczyło, mówiąc: że Bóg stworzył świat z niczego — tu zaś jest działanie ograniczonéj potęgi tworu twórczego, który

tylko tworzyć może, to jest z materyałów stworzonych przez Boga, wyprowadzać twory nowe. Tym materyałem niekoniecznie jest sama materyalność — ciała stworzone — jest nim porówno i duchowość — myśli boże — które człowiek wysnuwa na umiejętność.

Ważne to nader odkrycie, pokazujące nieskończoną różnicę między Bogiem a człowiekiem, między Stwórcą a twórcą; chroniące na zawsze filozofią od panteizmu i politeizmu. Komu się marzyło o bóstwie, które w każdym człowieku chodziło na ziemi, musi ukorzyć się, uznać się twórcą tylko, i uchylić czoła przed Stwórcą i Panem swoim. Potęga wyobrażająca w człowieku, nietylko więc jest zawarowana, ale całkim innéj, niższéj natury, niżeli potęga wyobrażająca w Bogu. Ta inność nie jest w sprzeczności z powyższą zasadą, że twórczość ludzka ze stwórczości boskiéj wypłynęła. Przestawszy być w człowieku samoistną i nieograniczoną, przeszedłszy w utwór, przez siebie do bytu wywołany, musiała koniecznie, przez takie powiązanie się wyrazu z władzą wyrażania, zmienić istotę swoją. Podobnie myśl ludzka jest téj saméj natury, co myśl boża, uważając rzecz bezwzględnie, a jednak w ograniczeniu przez ciało uległa fałszom, złudzeniom, niewiadomości. Potęgi ducha jednostkowego, choć więc wypływają z potęg ducha bezwzględnego, i są, co do pochodzenia swego, téj saméj boskiéj natury, w rzeczywistym pojawie są ludzkie i stworzone. Duch jednostkowy jest duchem stworzonym. Umysł będący jego istotą i możnością, nie jest umysł boski, nieskończony w sobie, ale umysł zmieniony na ludzki i ograniczony w skończoności swojéj. — Ta, że tak powiem *neutralizacya* duchowa, była konieczną, inaczéj Bóg byłby stworzył drugiego siebie, a nie obraz swój, i byłyby rzeczywiste bóstwa przechadzające się na ziemi, jak niegdyś na Olimpie.

Gdzie są dwie potęgi wyobrażające, tam muszą być dwie przedmiotowości, wyobrażone i wciąż wyobrażane, noszące na sobie piętno swojego początku. Jedna przedmiotowość będzie nieskończona, żadnymi nie zamykająca się granicami,

podobnie jak potęga, co ją do bytu wywołała; druga będzie skończona i określona, bo będąca wyrazem potęgi skończonéj. Dwa więc będą światy: boski i ludzki, chociaż ta różnica między nimi względna. Obydwa światy są właściwie boskie, bo świat ludzki, będąc dziełem tworu boskiego, jest razem dziełem pierwotnego Stwórcy. Lepiéj więc będzie nazwać jeden świat bezpośrednio boski, a drugi pośrednio boski, czym zarazem świat ludzki nie zostaje wyłączonym, ale i owszym poddanym pod rządy Boga, jako pierwotwórcy.

Potęgi wszelkiego kształtowania.

Ze wstępnego pierwiastku naszego *„wyobrażam“* pokazało się zatym, że u m, czyli ogólna potęga kształtowania, dwojakiéj jest natury, wedle tego, czy z istoty ducha nieskończonego, czy z istoty ducha jednostkowego wypływa. W pierwszym razie jest potęgą stwarzajacą, w drugim potęgą tworzącą. Obie są nieskończenie od siebie różne, i nieskończenie muszą także być od siebie różne przedmiotowości, nimi wyobrażone. — Aby poznać i oznaczyć bliżéj różnicę obydwóch, to jest świata stworzonego i świata tworzonego, albo świata bezpośrednio boskiego i pośrednio boskiego, dość znowu pojrzeć w znaczenie słowa *„wyobrażam.“* Są w nim dwa znaczenia: wyobrażam (sobie coś) jest jego znaczenie czynne, i wyobrażam (siebie) jest znaczenie jego li zaimkowe; oba zaś znaczenia nic innego nie wypowiadają, jak daję, kształcę. tworzę obraz; — w znaczeniu czynnym będzie to obraz przedmiotu zewnętrznego w subjekcie; w znaczeniu zaimkowym będzie obraz z siebie w przedmiocie. Jeżeli więc potęga umu bezwzględna wypowiada o sobie „wyobrażam“ wypowiada znaczenie zaimkowe — bo dla niéj nie ma przedmiotowości żadnéj, którąby sobie wyobrażała; gdyby była, jaka, byłaby jéj granicą. Potęga stwarzająca może zatym tylko siebie wyobrażać. Wszystkość stworzenia jest więc wyrazem zupełnym Boga, jest jego istoty, jego mądrości obra-

zem. Świat ten jest przedmiotowością dla nas, ale nie dla Boga. Świat ten jest w Bogu, a Bóg w nim. Cokolwiek dzieje się w świecie stworzonym, przez Boga się dzieje.

Jeżeli zaś potęga umu względna wymawia słowo „wyobrażam", wymawia je w obydwóch znaczeniach. Człowiek będąc tylko tworem, ma przedmiotowość boską, czyli świat zewnętrzny swoim przedmiotem, i wyobraża go sobie, czyli zdejmuje z niego obrazy, będące obrazami myśli bożych, a gdyby zdolen był zdjąć obraz z całego świata, miałby obraz wszystkiéj umniczéj istoty boskiéj, to jest wszystkiego umu boskiego. Lecz, że skończoność z natury swojéj nigdy nieskończoności ogarnąć nie może, nigdy téż człowiek do utworzenia sobie zupełnego obrazu Stwórcy nie przyjdzie. To wyobrażanie sobie czynne przedmiotowości zewnętrznéj, nie tylko jest właściwe człowiekowi, jako jednéj jednostce z niezliczoności tworów, ale musi być oraz właściwe wszystkim tworom, w szczególności zwierzętom, roślinom, a nawet tak nazwanéj nieorganicznéj naturze. Albowiem każdy pojedyńczy przedmiot, by téż tylko źdźbło trawy, jako twór boży, już samym istnieniem swoim znajduje się położonym w stosunku do reszty tworów stworzenia. Taki stosunek niczym innym nie jest, jak wzajemnym wpływem jednego przedmiotu na inne, i innych na jeden. To zaś działanie wzajemne tworów na siebie jest — na naszym stanowisku — działaniem na kształty i formy; jest zatym wyobrażaniem wzajemnym, w rozciąglejszym znaczeniu tego wyrazu, w którym wyobrażanie znaczy tyle, co zamienianie na obraz swój, na istotę swoją. Człowiek i zwierzę wyobraża sobie przedmiotowość za pomocą zmysłów; rośliny za pomocą naczyń, ziemia i rzeczy kopalne za pomocą attrakcyi.

Że zmysł obrazy odnosi do wiedzy, do *sensorium* muzgowego, czego nie ma ni w roślinach, ni w kamieniach, okoliczność ta nie zmienia rzeczy. Człowiek tu tylko jest tworem i ma potęgę umniczą, wszystkim innym tworom właściwą, ku wyobrażaniu przedmiotowości, bez czego nie byłoby ani jedności, ani harmonii, ani możności form i kształtów we

świecie. Chcesz tę władzę nazwać wyobraźnią w ogólności, przyjąć zawsze ją będziesz musiał w całéj naturze, tak organicznéj, jak nieorganicznéj, i rozumieć pod nią wzajemne obrazowanie się przedmiotowości, którym utrzymuje się żywot form, kształtów i postaci. A że działanie to odbywa się przeobrażaniem, nazwijmy więc um, w takiéj jego działalności przeobraźnią.

Lecz potęga względna umu człowieczego jest nie tylko wyrazem, ale oraz wyrazem wyrażającym się, — wyobrażeniem wyobrażającym się; człowiek wymawiając słowo „*wyobrażam*“, wymawia je w znaczeniu, choć nie w skutku, potęgi umu bezwzględnéj, jest więc mocen wyobrażać siebie, dawać z siebie samego obraz. Jakiż więc obraz duch jednostkowy sam z siebie dać może? oto obraz boskiego początku swojego, obraz uwarunkowanéj i dla tego zmienionéj i znijaczonéj pierwotnéj potęgi umu boskiego, co się tworowi swemu udzielił, aby ten dał wyraz z siebie — atoli zawsze obraz, w którym to boskie pochodzenie przebijać się i jaśnieć musi.

Idee, będące w Bogu w zupełności pojęcia swojego, owe najdoskonalsze połyski bóstwa: idee piękna, dobra, prawa, mądrości, sprawiedliwości, pożytku, szczęśliwości, — wszystkie są téj natury, że mają żywot swój w żywéj wiedzy, bez niéj nie istnieją i istnieć nie mogą. W naturze obranéj z wiedzy, do pojawu przyjść nie mogły, mogły zatym tylko przyjść do pojawu w tworach, obdarzonych wiedzą i oraz potęgą wyobrażania téj wiedzy.

Oto więc wielki cel człowieczeństwa, wielka misya ludzkości, aby się w niéj i przez nią objawiły i do rzeczywistości doszły owe najwyższe myśli Boga, ideami zwane, — wielkie i organiczne w sobie duchowości. Oto świat, który filozofia rozumu duchem przedmiotowym nazwała, a który się przez człowieka i przez ludzkość rozwija — przepływ, jakośmy już rzekli, idei bożych przez ludzkość, ku ich pojawieniu i ukształtowaniu się. Potęgą zaś wyprowadzającą te kształty do bytu, jest potęga umu względna, wypowiadająca się w człowieku

zaimkowym znaczeniem słowa „wyobrażam". Umność bożą uwarunkowaną tu widzimy przez umność ludzką, i taka to właśnie umność kształtuje przedmiotowości duchowe w rodzinie, państwie, kościele i t. p. Pokazuje się tu jeszcze jaśniéj, że postaciowanie się tych przedmiotowości idealnych dzieje się za współdziałaniem umności boskiéj i ludzkiéj.

Dwie nam się więc odsłoniły strony umu względnego, czyli człowieczego: jedna wyobrażająca przedmiotowości świata wszelakie za pomocą zmysłów — imaginacya; druga, służąca ku wyobrażeniu tego we formach względnych, co w formach bezwzględnych jest w Bogu i boskiéj umności dziełem — fantazya. Obie strony są funkcyami wyobraźni ludzkiéj. Zważywszy atoli, że imaginacya stawia nas w związku ze światem materyi, co nas otacza, i wrażenia tego świata przeobraża na wyobrażenia, czyli własność obcą na własność ducha naszego zamienia; ztąd imaginacya jest tylko przeobrażaniem, i jest z natury swojéj przeobraźnią. Człowiek będąc *subjekt-objektem*, czyli istotą wyobrażającą i wyobrażoną, musi z tego tytułu posiadać dwie funkcye wyobrażania. Jako objekt, wyobraża biernie, (jest wyobrażonym); jako subjekt wyobraża czynnie, bo wyobraża siebie, jako ducha jednostkowego, zostającego w związku z duchem bezwzględnym. To wyobrażenie siebie, a przez siebie wyobrażanie ducha nieskończonego, nazywać będziemy wyobraźnią, w szczególnym tego wyrazu znaczeniu; * zaś umność boską, będącą tak wyobraźni, jak przeobraźni pierwiastkiem, zowiemy obraźnią.

Przeobraźnia w człowieku jest warunkiem jego życia naturalnego, skierowana ku zewnętrznéj przedmiotowości, ku naturze; wyobraźnia zaś obrócona ku przedmiotowości wewnętrznéj, ku istocie ducha ludzkiego, którego początek jest boski, a zatym i twórczość wyobraźni boska. Tą potęgą wyobrażania wyróżnia się człowiek od zwierząt, z którymi pod względem naturalnego życia swego, w fizyologicznym, a nawet

* Wedle niniejszego wywodu rzeczy możnaby w języku naszym imaginacyą zastąpić wyrazem: przeobraźnia, fantazyą zaś wyrazem: wyobraźnia.

w psychologicznym zostaje podobieństwie. *Psyche* (dusza) jest tylko pierwiastkiem życia, i jest równie w robaczku niedojrzanym, jak w człowieku. W obydwóch jest czucie tego życia. *Psyche* utajona, nieczuła *(latent)*, jest i w roślinie i w kamyku, bo nic nie ma, gdzieby pierwiastku życia nie było. * Lecz duch jest tylko w człowieku, a stał się nim trzema potęgami wiodącymi swój początek z istoty ducha boskiego: mądrości, wyobraźni i woli duchowéj. Człowiek ma więc z całą naturą

* Troje jest, z czego Aristoteles żyjącą istotę człowieka składa: *νοῦς*, *ψυχὴ*, *σῶμα* (Phys: VII. 2, VIII. 5 De anima 1. 4.) Wszakże inni filozofowie greccy nie uważali różnicy między duszą a duchem. Parmenides wyraźnie powiada: *τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι* (Diog: Laert. IX. 22.) Podobnie Euripides rozkłada człowieka na ciało i ducha, z których pierwsze wraca do ziemi, drugie do powietrza: *πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν* (Euripid: Suppl. 532). Także pismo ś. zna tylko podział na duszę i ciało (Eccl. XII. 7.) Wszelako zdaje się być różnica między duszą a duchem w następujących miejscach: 1. Cor. XV. 45. Hebr. IV. 12. I. Tessal. V. 23. Luc. I. 46. Jes. XXVI. 9. — Z ojców kościoła ś. Augustyn nie rozróżnia ducha od duszy. (De anima IV. 21.) Zaś ś. Ireneusz idzie w myśl Aristotelesa: tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima, spiritu: altero quidem figurante, spiritu, altero, quod formatur, carne. Id vero, quod inter haec est duo, est anima, quae aliquando subsequens elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias (contr: Haeres: V. c. 304). — Nowsza filozofia idealna wyróżnia bez wyjątku duszę od ducha. Stosunek ich najdobitniéj wyraża Schubert, gdy mówi: des Geistes ist, was der Phantasie ihre idealisch schaffende Kraft, dem Gefühle ein Empfinden der Kraefte der Ewigkeit, dem Erkentnissvermoegen das Selbstbewusstsein, dem Gemeingefühl die Gestalt des Gewissens, der Sprache das eigentliche Wort gibt. – Die herrschende Macht des Geistes ueberkleidet die Seele, wie die magnetische Kraft das Eisen. (Schub. Psychol. 702.) — Że początkowo téj różnicy nie było, dowodzi wspólny pierwiastek wyrazów duszy i ducha, nie tylko w naszym języku, ale i w innych. Łacińskie *anima* pochodzi od *ἄνεμος* i znaczy to samo co *spiritus*. Greckie *ψυχεῖν* ma to samo znaczenie co *πνέειν* (Ilias XX. 440), ztąd *ψυχὴ* i *πνεῦμα* tego samego znaczenia. Niemieckie *Seele* pochodzi od gockiego *saivala*, *saivan*, dąć (Grim Gram. Cz. II. str. 99), ma więc to samo znaczenie, co hebrajskie *ruah*, znaczące wiatr, tchnienie, dech, duch.

wspólną potęgę umniczą przeobrażania, ale sam jeden ma w sobie właściwą potęgę wyobrażania, którą stał się względnie Bogu podobnym.

Obok trzech prawdoświeci umniczych, wykazały się nam oraz trzy potęgi umnicze, czyli um w trzech różnych działaniach swoich:

1. O b r a ź n i a, potęga umu bezwzględna,
2. W y o b r a ź n i a, potęga umu względna,
3. P r z e o b r a ź n i a, potęga umu przedmiotowa.

Działania tych trzech potęg umniczych wyróżniają się wedle tego, czy się b e z materyału, czy n a materyale, czy w materyale wyrabiają. Działanie pierwszego rodzaju jest s t w a r z a n i e m, czyli wyprowadzaniem form z niczego; formy takie będą p i e r w o t n e; w nich się objawia potęga Boga, jako Stwórcy wszech rzeczy, potęga obraźni jego. — Działanie drugiego rzędu jest t w o r z e n i e m, czyli wyprowadzaniem form nowych z danego już materyału; a że tym materyałem są for-

Ze względu na duszę zwierząt, roślin i rzeczy kopalnych, uważamy, że starzy, a między nimi i Aristoteles, tylko zwierzętom przypisywali duszę (ψυχὴ), w roślinie uważali wewnętrzne jéj życie za ruch, sprawujący wzrost i utrzymanie i nazywali to φύσις; tworom nieorganicznym przypisywali siłę wewnętrzną trzymania się kupy (ἕξις).

Wyraz φύσις znaczy powstawanie, rośnienie, ztąd φύτον roślina. Pierwotne jego znaczenie jest siła żywotna, która sama z siebie się rozwija w każdym tworze (Arist: Phys. II. 1), która świat utrzymuje i porządkuje (tamże VIII. 1), co wszędzie dąży do pewnego celu (de generatione I. 1.), i nigdzie nie działa nadaremnie, ni bez przyczyny, ni bez skutku (tamże II. 4). Więc i w roślinie jest tylko owa φύσις, którą Stoicy pojmowali, jako duszę powietrzną grubszéj natury, niż u zwierząt (Galenus). Każda φύσις szuka siebie samą reprodukować, ztąd w roślinach zbiega do nasienia (Diog: Laert: VIII. 28.) — Wyraz ἕξις znaczy siłę żywotną nie w ruchu, jak u roślin, ale w napiętości, nazywano ją dla tego ψιλὴ ἕξις. (Sext: Empir: contrradict: lib. IX.) Rzecz każda nabiera przez nią trwania i kształtu. Pojmowano ją, jako będącą duchowéj natury, πνευματικὸς τόνος (Philo Jud. de mund: opif 1169) i przypisywano powietrzu, które ciała przenika (Galenus de plenitud: c. 3.)

my pierwotne, będzie to przetwarzanie istniejących już form na nowe formy, które dla tego pochodnymi nazywamy. W nich się objawia potęga człowieka, jako twórcy, potęga wyobraźni jego. — Nareszcie działanie trzeciego rodzaju, nie jest ani stwarzaniem, ani tworzeniem, bo do tego obojga potrzeba woli i wiedzy, które tylko są w Bogu i w człowieku, jako w bezwzględnym i względnym duchu; jest to stan tworzenia się form samych przez się, w materyale stworzonym. Natura niczego nie stwarza, niczego nie tworzy, ale w niéj się wszystko tworzy bez wiedzy i woli. Wiedza i wola tego, co się tam tworzy, jest bezwzględnie w Bogu, względnie w człowieku. Tworzenie się, jest nieustającym przeobrażaniem się form raz danych, wedle danych prawideł; jest rozwijaniem się materyalnym tworów natury i przechodzeniem jednych w drugie, przez co w całéj naturze utrzymuje się życie. Formy te dla tego nazywamy przechodnymi. I człowiek, jako objekt, tworzy się bez wiedzy i woli swojéj, nie panuje nad przechodnymi formami cielesnego ustroju swego, którymi powstaje, rozwija się i kończy żywot jego w naturze. We formach przechodnych objawia się potęga natury, potęga przeobraźni, będąca nieustającą form metamorfozą.

Tak trzy prawdy naczelne, jak trzy potęgi umnicze, podały nam się z pierwiastka, któryśmy przyjęli za wstępny. Co do prawd samych, czyli kształtoświeci, jużeśmy wyżéj wykazali, że w takim stosunku stoją do prawdoświeci logicznych, w jakim zostaje działanie umu do myślenia. Stnienie to Stwarzanie, Istnienie to Tworzenie się, a Istniostnienie to Tworzenie. Podobnie trzy potęgi umnicze odpowiadać muszą trzem naczelnym potęgom myślenia. Różnić się tu tylko będziemy z autorem Logiki narodowéj co do nazw. Filozofia nasza polska dopiero się wyrabia: nim się więc nowe wyrazy utrą, nim nastąpi zgoda w pojmowaniu znaczeń filozoficznych dawnych wyrazów, wiele czasu jeszcze upłynie, i dla tego z początku powstanie pewien nieład w filozoficznym słowniku.

Autor logiki kładzie jako trzy naczelne potęgi myślenia:

1) r o z u m — król empiryi — jako władza rozróżniania, będąca ogniskiem wszystkich zmysłów; 2) u m y s ł — rodzic spekulacyi, upatrujący w przeciwieństwach jedność; 3) m y s ł, łącznik zmysłu i umysłu, pojmujący zewnętrzność i wewnętrzność razem, czyli organiczną, żywą całkowitość. Nie możemy się zgodzić na to, aby umysł wyrażał to, co Niemiec przezwał *Vernunft*. Wyrazy pochodne u m y ś l n i e, u m y s ł o w o ś ć, wskazują zupełnie inne tego wyrazu znaczenie. Umysłowość znaczy produkcyę duchową i dla tego przyswoiliśmy sobie wyraz u m y s ł, na oznaczenie jedności umu i myśli, w istotę ducha wchodzących i stanowiących jego możność produkowania. Rozum nie bierzemy także w znaczeniu niemieckim *Verstand*, ale w znaczeniu ogólnym władzy duchowéj myślenia, i wedle tego, czy jest skierowany na przedmiot zmysłowy, czy na przedmiot duchowy, nazwaliśmy go rozumem, to zmysłowym, to umysłowym. M y s ł jest wyraz wprowadzony do filozofii przez Trentowskiego, na oznaczenie trzeciéj najwyższéj potęgi myślenia. Jest to, wedle autora, oko w nas boskie, na ujrzenie tego, czego ani zmysłem, ani rozumem dojrzeć nie możemy, co jest natury czysto duchowéj, jak jaźń nasza i jak jaźń boża. Mysł tylko ugląda Boga. — Jeżeli zatym mysł jest w człowieku, dla ujrzenia rzeczy boskich, dla pojęcia ducha, musi być w daleko większéj rozciągłości w Bogu, który siebie samego jako ducha pojmuje i ugląda, a oraz wszystkie duchy stworzone. M y s ł o w i odpowiada przeto nasza O b r a ź n i a, najwyższa potęga umnicza, wyprowadzająca zarazem świat ducha i świat materyi do bytu, stwarzająca razem wewnętrzność i zewnętrzność.

R o z u m, czyli wedle nas rozum zmysłowy, który nic nie pojmuje, czego zmysłami nie dosięże, i obrócony jest w samą rozliczność tworów stworzonéj przedmiotowości, jest tym w sferze myślenia, czym w sferze kształtowania jest nasza p r z e o b r a ź n i a, jako władza umnicza natury, któréj działaniem jest przeobrażanie się i tworzenie się coraz nowych form i kształtów. Nareszcie u m y s ł, czyli wedle nas r o z u m u m y s ł o w y, będący sam ideą, i dla tego zamie-

niający wszystko w ideę, odpowiada naszéj wyobraźni, któréj przedmiotem także idea, bo ją kształtuje, formuje i uzewnętrznia.

Widoczne i jasne jest to przeciwstawienie potęg rozumowych i potęg umniczych. Pokazuje się z tego oraz, że mysł, wprowadzony do filozofii, nie jest czczym wymysłem, ale jest rzeczywistą naczelną potęgą myślenia, Bogu w zupełności właściwą, a człowiekowi w ograniczonéj tylko mierze nadaną. — Filozofia polska, wprowadzając ten nowy pierwiastek myślenia do umiejętności, posunęła ją widocznie o jeden stopień wyżéj i rozwinęła daléj filozofią niemiecką.

Zwrócić jednak musimy uwagę czytelnika, żeśmy w tym przeciwstawieniu potęg rozumowych i umniczych uczynili zmianę. Autor Myślini uważa pomienione trzy potęgi myślenia, w jednostkowym tylko duchu, to jest w człowieku myślącym, i nie wynosi myślenia, tak jak my umność, do istoty ducha w ogólności. Gdybyśmy więc byli poszli za nim, musielibyśmy byli szukać w saméj wyobraźni, jako w umniczéj potędze jednostkowego ducha, odpowiednich trzech władz umniczych. Znajdziemy je tam rzeczywiście, bo jak stnienie i istnienie znajduje się w istniostnieniu, podobnie obraźnia i przeobraźnia znaleść się muszą w wyobraźni; ale będą to już potęgi ograniczone i zawarowane, i dla tego zmienione. My uważamy myślenie za istotę ducha tak jednostkowego, jak bezwzględnego, i pojmujemy równie myślenie przedmiotowe, które się nam na odwiecznych prawach natury przedstawia. — Wedle nas zatym myślenie na najwyższéj potędze jest w stnieniu (w Bogu) i jest tam mysłem, który wraz z obraźnią stanowi umysł bezwzględnego ducha; — myślenie przedmiotowe jest w istnieniu (w naturze), jest rozumem przedmiotowym w ogólnym znaczeniu, i wraz z przeobraźnią stanowi przyrodzenie natury; — nareszcie myślenie, będące w istnio-stnieniu (w człowieku), jest rozumem umysłowym i wraz z wyobraźnią tworzy umysł ludzki, umysł jednostkowego ducha.

Wykazaliśmy trzy różne potęgi naczelne umności, trzeba

nam teraz wnijść w bliższe, acz jeszcze ogólne oznaczenie każdéj w szczególności. Nie możemy znikąd inąd wziąść tego oznaczenia, jak ze siebie. Człowiek, będąc pod względem umności istotą stworzoną i tworzącą zarazem, łączy w sobie znamiona tak tworzenia, jak tworzenia się, czyli tak wyobraźni, jak przeobraźni; a że tworzenie niczym innym nie jest, jak ograniczonym stwarzaniem, będziemy oraz mogli ztąd robić wnioski na oznaczenie obraźni, czyli umności stwarzającéj.

Tworzenie się człowieka jest zupełnie z pod jego wiedzy, z pod jego woli, a zatym i z pod jego twórczéj wyobraźni wyjęte. Człowiek pod tym względem jest tylko naturą, tworem, uległym ogólnym prawom tworzenia się. Przeobraźnia, nie mająca organu wiedzy, bo nie będąca istotą ducha, odbywa w nim, jak w całéj naturze, swoje działania, wedle nieodmiennych praw przyrodzenia. Ogólny tych działań charakter jest nieustanne p r z e o b r a ż a n i e s i ę, nieustanna zmiana i przemiana form. Od chwili poczęcia się człowieka, aż do rozwiązania się ciała jego w proch ziemi, nie ma i jednéj chwili, w któréjby pod względem formy był sobie równy. Podobna przemiana form jest we wszystkim istnieniu, w całéj naturze. — I kształt żyjątka, którego okiem nie dojrzysz, a którego żywot na godziny się liczy, równie jak kształt mass olbrzymich, których żywot tysiącami wieków się zakreśla, téj saméj ulega form metamorfozie. Przeobrażanie się zatym, przemiana form ciągła, jest umu przedmiotowego charakterem, i dla tegośmy go téż p r z e o b r a ź n i ą nazwali. T w o r z e n i e s i ę nic innego nie jest, jak p r z e c h o d z e n i e z j e d n é j f o r m y w d r u g ą.

Lecz człowiek nietylko jest tworem, ale i twórcą. Jako twór tworzący potrzebuje świata zewnętrznego do tworzenia. z którym przez zmysły zostaje w stosunku. Przeobrażania się przedmiotów obrazują się w nim drogą wzroku, słuchu, dotykania i t. d. Te obrazy zewnętrznego świata zwykliśmy nazywać w y o b r a ż e n i a m i; stósowniéj byłoby wszakże mówić, mam obraz konia, słońca i t. p., zamiast mam o nich wyobrażenie. Wyobraźnia wyższą już jest potęgą umną. Nie

jest dagerotypem, zdejmującym obrazy, ale twórczą sztuką. Wyobraźnia wyobraża myśl człowieka, daje obraz duchowéj istoty jego, kształtuje wszystko, co w téj istocie myślącéj, jako wiedza i jako pojęcie się objawia i pojawia. Istota myśląca, będąca zarazem istotą jednostkowego ducha, jest jednością w sobie; wyrażona na zewnątrz, przeobrażać się nie może na sposób, na jaki wciąż przeobraża się przedmiotowość. W duchu nie ma żadnéj, a tym mniéj nieustannéj metamorfozy, ale jest rozwijanie się. Rozwijanie się nie jest przeobrażaniem. Jedna myśl w drugą się nie zamienia, ale jedna myśl drugą rozbudza, rozwija z siebie. Nie ma metamorfozy wiedzy, lecz jest ciągły jéj rozrost w sobie. Wyraz zatym myśli organicznéj nie może być inny. Wyobraźnia, dająca ten wyraz, ma charakter zupełnie przeciwny od przeobraźni; tu była ciągła przemiana form, tam musi być ich ustalenie; tu ich znikomość, tam ich trwałość. Charakterem wyobraźni jest przeto utrwalanie form. Jakoby w poczuciu nieśmiertelności ducha swego, pragnie człowiek wszędzie unieśmiertelnić jego wyraz i utrwalić jego obraz. Lecz na nieszczęście człowiek tylko jest twórcą, więc unieśmiertelnienie to dziać się musi na przedmiotowości, a przedmiotowość przeobrażająca się jest negacyą nieśmiertelności. O ile zatym trwałość materyału, na którym się wyraz naszéj istoty piętnuje, jest niepożytą, o tyle niepożytą i trwałość form, będących dziełem wyobraźni.

Ten charakter wyobraźni, dający obraz saméj istoty ducha, wszędzie ujrzysz, gdzie tylko pojrzysz po dziełach i czynach ludzkich. Pojrzyj po izbie, do któréj wchodzisz, a zrobisz zaraz wniosek o gospodyni domu; pojrzyj po podwórzu, a zobaczysz od razu, jaki tam gospodarz. Wszystkie sztuki piękne, wszystkie dzieła przemysłu, są utrwaleniem form wyobraźni; życie człowieka całe jest obrazem jego ducha i utrwala się w pamięci małéj, lub większéj liczby współczesnych i potomnych; czasem nie sięga po za pamięć syna, lub wnuka, niekiedy dochodzi do najodleglejszych pokoleń i zyskuje nieśmiertelność dziejową.

Ten sam charakter rozwijania się i utrwalania istoty du-

cha jednostkowego pokazuje się jeszcze z innéj strony. Powiedzieliśmy już wyżéj, jaki jest cel stworzenia człowieka, a ludzkości w ogóle. W niéj i przez nią przychodzą do wyrazu i do rozwoju idee, stanowiące myślącą istotę ducha bezwzględnego. Pełnia ich wiedzy i kształtu jest w Bogu, ale pojaw ich zewnętrzny dzieje się przez człowieka w ludzkości. Idea, będąc natury ducha, jest także jednością w sobie, a że jest natury ducha nieskończonego, jest jednością w sobie nieskończoną. Wyraz jéj zewnętrzny, tak, jak się w czasie przez jednostkowego ducha pojawia, nie może się przeobrażać, ale się rozwija i rozrasta z siebie, do coraz większéj pełni, stósownie do tego, jak się sama wiedza onéj idei w ludziach rozwija i rozbudza.

Utrwalenie form zewnętrznych tych idei, czyli ich upostaciowanie się w świecie społecznym i ludzkim, jest zatym koniecznością, z saméj zewnętrznéj natury idei płynącą. Rozwój tych form odbywa się przez całą ludzkość, przez narody. Potęga wyobraźni jednostkowych duchów wyprowadza je do bytu, a w wyobraźni całego narodu, nabierają trwałości i sił żywotnych. Trwałość tych czasowych postaci jest doczesna i przypadkowa, bo jest wyobraźni ludzkiéj dziełem. Ale w tych upostaciowaniach przemiennych dyszą nieprzemienne kształty idei samych — ideały — będące saméj obraźni Boga dziełem. Idee, będące bezpośredniéj natury boskiéj, mają dla tego rozleglejszą trwałość, niżeli pomysły, z istoty jednostkowego ducha wychodzące. Wiąże się do nich interes całéj ludzkości, los i szczęście całych narodów, dla tego tak niepożyte ich trwanie. Tradycye o początku świata, o początku narodów, sięgające 4—6000 lat, dotąd się utrzymały. Prawo rzymskie dziś jeszcze pouczane i praktykowane. Religie na tysiące lat liczą żywot form swoich. Sztuki i umiejętności z największą przekazywane i przechowywane troskliwością od pokolenia do pokolenia.

Co się więc z rozwoju idei w narodach i ludziach przez wyobraźnię na zewnątrz pojawiło, utrwaliło się do następnych późnych wieków, utrzymane i rozbudzane na nowo do wiedzy i wyobraźni każdego nowego pokolenia. Bo tym tylko spo-

sobem możebny jest rozwój i rozrost każdéj idei, że wszystko poprzednie staje się fundamentem do dalszéj budowy. To zarazem przyczyna społeczności ludzkiéj. Bez téj jedności społecznéj, każdy nowo-narodzony człowiek byłby nowym Adamem, każdy byłby początkiem idei, i do jéj dalszego postępowego rozwoju przyjśćby nie mogło. Ten zaś rzeczywiście jest wyobrazicielem idei i narzędziem do dalszego jéj rozrostu, kto cały jéj poprzedni rozwój, wszystkie jéj fazy i rozczłonia wiedzą swoją ogarnął, i dopiéro krok daléj postawił. Co tu rozum umysłowy pojął i myślą rozwinął, temu wyobraźnia dała wyraz zewnętrzny — wydobyła na jaśnię, na pojaw — wyobraziła — i ztąd jéj nazwa.

Zróbmy nareszcie wniosek z tworzenia i tworzenia się na stwarzanie, czyli z wyobraźni i przeobraźni na obraźnię. Bóg, jako duch, jest także jednością w sobie, a zatym podobnie, jak duch jednostkowy, przeobrażać się nie może. Istota jego, jako jedność, musi się rozwinąć z siebie, podobnie jak się rozwinęła istota ducha jednostkowego. Atoli w tym rozwoju wielka będzie różnica. Duch jednostkowy, jako względny, jest ograniczony czasem i miejscem; w czasie téż i miejscu odbywa się rozwój jego. Duch bezwzględny, ni czasem, ni przestrzenią się nie ogranicza. Rozwój jego istoty musi zatym być odrazowy i wieczny, wszystko wypełniający. Człowiek jako twór, jako duch względny, mógł tylko utrwalać dzieło swoje; Bóg niestworzony uwiecznia je. Duch jednostkowy sam jest stworzoną przedmiotowością, i potrzebuje zewnętrznéj stworzonéj przedmiotowości, aby wyobraźnia na niéj utrwalała rozwój jego; duch bezwzględny, żadną przedmiotowością nieograniczony, nie tworzy, ale stwarza, — z niczego wyprowadza wyraz swój, — a wyraz ten musi być równie odwieczny, jak jest istota jego. Myśl boża jest wieczna i wieczny musi być jéj pojaw. Obraźnia, jako um boski, wyprowadzający myśl bożą do pojawu, jest zarazem jego uwiecznieniem, i to jest jéj charakterem.

Otóż mamy trzech potęg umniczych, trzy ich osobne zasady: przemienianie, utrwalanie i uwiecznianie wszelkich form i kształtów. Wszystko, co wyprowadza

obraźnia, jest wieczne; wszystko co formuje wyobraźnia, jest trwałe w czasie; wszystko, co kształtuje przeobraźnia, jest przemienne. Te trzy zasady są odpowiednie trzem podstawom wszystkiego loicznego myślenia, które autor logiki narodowéj nazwał siestrzanami.* „Siestrzany, powiada, zowią się dla tego, że są filozoficznymi, iż tak powiem, belkami, na których spoczywają inne belki, to jest zasady logiczne, oraz na belkach tych zbudowane piętra, czyli umiejętne całokształty.“ Podobnie i nasze umnicze zasady można pod tym względem uważać za podwale, na których zbudowane są nie już umiejętne całokształty, ale całokształty wielkich rzeczywistości duchowych. Sam świat pojawów jest jednym takim całokształtem.

Trzy siestrzany logiczne są: względna różnia, odpowiednia przemienności form; bezwzględna jednia, odpowiednia wieczności form; nareszcie filozoficzna różnojednia, odpowiednia trwałości form. Tak, jak trzecia zasada logiczna jest zawsze zlewem dwóch pierwszych, podobnie utrwalanie form, jest zmienianiem i uwiecznianiem razem; bo wieczność zmienna, czyli ograniczona czasem, jest trwałością, a trwałość niezmienna i nieograniczona czasem, jest wiecznością. Tak powstają, rosną, dojrzewają, płodzą się i umierają pojedyńcze rośliny i zwierzęta, ale ich gatunki nie zmieniają się i trwają. Umierają ludzie, wymierają pokolenia, narody upadają i giną, ale pochód i rozwój idei boskich odbywa się wciąż. Światy same, jedne się rodzą, drugie znikają, ale prawa natury trwają wiecznie i wszystko wedle nich obraca się i toczy.

Słowo „wyobrażam,“ z któregośmy wyszli, nabiera zatym różnego znaczenia i charakteru, wedle tego, kto je wypowiada. Wypowiedziane przez ducha bezwzględnego znaczy: wyobrażam na wieczność, czyli daję z siebie obraz wieczny, żadnym czasem nieograniczony; — wypowiedziane przez ducha jednostkowego znaczy: wyobrażam na czas, czyli daję z siebie obraz trwały w czasie; — wypowiedziane nareszcie przez naturę, znaczy: wyobrażam na chwilę

* Zob. § 14, Tom I. Myślini.

n i e u j ę t ą, czyli daję z siebie obraz zmieniający się nieustannie. Jest zatym ciągła walka między wyobraźnią a przeobraźnią, co jedna buduje, to druga rozwala; trwałość, którą tamta formom swoim nadaje, ta wciąż attakuje i niszczy. Jest to bój zacięty dwóch wrogów: potęg utrwalania i zmieniania; żywota i śmierci. Z drugiéj strony jest to bój konieczny, poznamy go jako warunek życia wszelkiego. Nie byłoby życia, gdyby nie było tego boju. Co jest życie? Oto ożenek śmierci i żywota. Zaledwie się co poczyna, już téż i śmierć bierze je w swoje objęcia. Wyobraźnia daje żywot, który się staje śmiercią; przeobraźnia daje śmierć, która się staje żywotem. Twory byłyby równe Bogu, gdyby tego ożenku nie było. Przedmiotowość byłaby nieśmiertelną, martwą, wrytą na wieczność. Niezgłębiona tu mądrość boża. Dwie potęgi umnicze zatracają się nawzajem, i dla tego na zawsze pozostają niższymi od umniczéj potęgi Boga Nigdy ani świat, ani ludzkość, nie może się zrównać Bogu; w nim jednym jest harmonia i zgodność wszystkiego.

Formy pierwotne.

Poznaliśmy dotąd ze stanowiska umnictwa trzy wielkie prawdy kształtujące, to jest: ducha bezwzględnego, ducha jednostkowego i przedmiotowość; czyli Boga, człowieka i świat; trzy im odpowiednie kształtoświeci: stwarzanie, tworzenie i tworzenie się; trzy potęgi umnicze, prawdom powyższym z osobna właściwe: obraźnię, wyobraźnię i przeobraźnię; nareszcie charaktery tych potęg ogólne: uwiecznianie, utrwalanie, przeobrażanie. Trzeba nam teraz uczynić krok daléj i poznać ogólne znamiona form, będących dziełem umności.

Wstępień nasz *„wyobrażam“* znaczy: daję, albo przedstawiam obraz, bez względu na to, kto go wypowiada. A że tylko są trzy prawdy ten wyraz wypowiadające, i więcéj ich być nie może, jak się to wyżéj dowiodło, wszystko zatym, co jest, jest obrazem, wyrazem, formą, przez jednę z trzech pomienionych prawd kształtujących, ukształtowaną. Obraz, czyli forma, jest więc najogólniejszym płodem umu. Formą jest i to, co jest, i to, co było, i to, co będzie. Nic się nie mogło pojawić w przeszłości, ani nie będzie mogło pojawić się w przyszłości, coby nie było formą; bo pojaw to forma — zewnętrzność dla wewnętrzności — obraz dla myśli — kształt dla treści — postać dla rzeczy. Że świat i człowiek jest upo-

staciowany i że wszystkie twory sa kształtami, to każdy widzi i dowodzić tego nie potrzeba. Już Aristoteles powiedział: forma (μορφή) jest celem i końcem natury. * A że i duch bezwzględny jest formą, wypada już ztąd, że świat i ludzkość jest jego wyrazem. Niedotykamy tu jeszcze kwestyi zaświatowości i wśródświatowości Boga. Twierdzenie nasze wyprowadzamy z wniosku, wziętego z konieczności pojawu każdéj treści, a zatym i treści najwyższéj. Nie ma treści, gdzie nie ma jéj pojawu, a do pojawu potrzeba przyobleczenia się we formę.

Nietylko zaś same rzeczywistości są formami, są nimi i nierzeczywistości: wszelkie złudzenia optyczne, wszelkie *fata morgana,* wszelkie sny, mary, upiory, uwidzenia, wszelkie *umidła* — że użyję wyrazu autora Chowanny — wszystko to są formy, kształty, postacie. Człowiek nic bez formy pojąć, ani objąć nie może. Prawdziwe nic, jest tylko to, co formy nie ma. Nareszcie nietylko to, co jest materyą, ma formę, ale i to, co nią nie jest. Świat społeczny ma także swoje formy. Dawno już powiedziano, że świat na formach stoi, i leży w tym orzeczeniu wielka prawda. Kto sobie drwi z formy, kto przez lekceważenie powiada „to tylko forma", ten nie wie, co mówi. Filozofia rozumu, rozwiązująca wszystkie formy, dla dobycia z nich saméj myśli, saméj treści — zabijająca niejako człowieka, aby z niego życie wydostać — nauczyła tego lekceważenia form. Było potrzeba tego jéj ostrza, albowiem czasy średniowieczne, chciały utrwalić formy na wieczność; zapomniały, że tylko formy z Boga idące są wieczne, a formy idące ze świata i z ludzi, jedne są tylko do czasu, drugie przemienne. Nie było sposobu na zgruchotanie tych form stwargłych na skorupę, na brzoskwiniową łupinę, w których nawet już jądra nie było. Że je filozofia rozumu zgruchotała, nieskończoną jest jéj dziejową zasługą. Ale dla tego znaczenie form nie traci na wartości, i filozofia nasza przywraca je znowu do godności. Im rzecz większa, świętsza, wznioślejsza, tym mniéj się bez formy obejść może, która porówno z treścią

* Aristoteles Phys. II. 1.

staje się w znaczeniu swojim wielką, świętą i wzniosłą. Nigdzie tak formy prawne nie zostały wykształconymi, jak w Rzymie, który pojmował całą ich wartość; nigdzie też, jak tam, w późniejszym katolickim kościele, formy religijne nie przyszły do takiego wykształtu.

Czym więc jest byt w Loice, tym jest forma w Umnictwie. Byt i forma są oderwaniami *(abttrakcyami)*, ale oraz najrozleglejszymi zasadami: jeden w myśleniu, druga w umności. Forma jest szatą, jest wyrazem bytu. Nie ma bytu bez téj zasady i wszystek byt jest formą. Byt jest to niewidzialna istota i zarzucić na siebie musi płaszcz formy, aby się ukazała, że jest, i czym jest. I Bóg w raju, przechodzący się między drzewami, wedle podania Mojżeszowego, i djabeł ukazujący się Twardowskiemu, wedle podania ludu naszego, są symbolami téj saméj prawdy: że i wszechmoc boża, i złe, które jest na świecie, potrzebuje formy, aby się ukazały. — Wszystko zatym, co Bóg stwarza, jest formą; wszystko, co człowiek tworzy jest formą; wszystko wreszcie jest formą, co się w świecie tworzy. W téj nieprzeliczoności form, trzeba nam znaleźć ład i porządek; trzeba je podciągnąć pod ogólne znamiona. Równa nieprzeliczoność i nieprzejrzaność jest myśli, a jednak Logika z nich organiczny zbudowała całokształt, i cały ten niezmierny powiat myślenia, pod ogólne podciagnęła prawidła. Formy są myśli obłoczą i podobnie pod ogólne formy podciągnąć się dadzą. Umnictwo w swéj ogólnéj części jest taką częścią filozofii we względzie form, jaką jest logika we względzie myśli. Nasze porządki umnicze trafiać się zatym muszą z porządkami logicznymi.

Logika pojęła trzy wielkie rzeczywistości: Boga, świata i człowieka. Na te same rzeczywistości naprowadziło także umnictwo. Nie są to wszakże trzy prawdy, ale jedna prawda. Prawdą jedyną i najwyższą jest Bóg, a tylko jeden Bóg być może; wszystkie inne prawdy są podrzędne, i z téj jednéj, jako ze swego głównego źródła wypływają. Jest tylko jeden Stwórca. A że jest Stwórca, jest i Stworzenie. W Bogu zatym jest świat i ludzkość, bo jest przez niego; w ludzkości jest

Bóg i świat, bo ludzkość jest obojga wyrazem; w świecie jest Bóg i ludzkość, bo Bóg jest jego Stwórcą, a ludzkość współtworem i współtwórcą.

Ten stosunek jednowdrugości wypada koniecznie z pojęcia, że tylko jest jedna prawda, jeden Bóg. Jeżeli zaś same najwyższe rzeczywistości w takim do siebie zostają stosunku, muszą w nim zostawać i te potęgi, które ich istotę stanowią. Myśl boża odbija się w świecie i rozwija się w ludzkości; myśl świata jest wiedzą w Bogu i w człowieku; myśl człowieka jest myślą świata i myślą Boga, bo pojmuje obydwóch. Tym samym sposobem obraźnia boża jest światłem wyobraźni i przeobraźni, bo obiedwie są tylko modyfikacyami téj saméj potęgi umu; wszystka metamorfoza form i wszystek ich rozwój wyobraźny wypływać musi z odwiecznéj potęgi bożéj, która formy uwiecznia. — Ztąd na odwrót, w Bogu muszą być także formy przeobraźne i wyobraźne, w człowieku obraźne i przeobraźne, a w świecie formy wyobraźne i obraźne.

---

1. Formy pierwotne w świecie.

Ten wywód rzeczy daje nam pierwszy ogólny rozkład form, uważając je i w każdéj z trzech wielkich rzeczywistości i pod względem trzech potęg umniczych. Stawiamy zatym pierwsze pytanie: „Jakie są formy obraźne w świecie, jakie wyobraźne i jakie przeobraźne?“ — Świat cały, będąc wyrazem samego Boga, jest w téj całości najzupełniejszą formą obraźną, bo obraźnia wyprowadziła go do bytu. Bóg sam tylko jest odwiecznością, istotą bez początku i końca. Odwiecznym także będzie to, co istotę Boga stanowi. Odwieczną jego mądrość i odwieczną jego obraźnia i odwieczną jego wola. A ponieważ z odwieczności tych współistotnych potęg boskich wynika oraz odwieczne ich działanie, czyli objaw odwieczny; albo innymi słowy, ponieważ Bóg nietylko jako Bóg, ale oraz jako

Stwórca jest odwieczny — ztąd wypada, że odwiecznym jest także świat, a następnie, że odwieczną jest materya i odwieczną jest forma. Świat, chociaż odwieczny, nie jest Bogiem, bo jest stworzon od Boga, ma zatym tylko współwieczność z Bogiem, jako dzieło jego, przed wszystkie wieki dokonane. Taką współwieczność ma także materya i forma, dla tego, że je Bóg przed wszystkie wieki do bytu wyprowadził. Ale tak świat, jak materyę i formę, nieustannie Bóg do bytu wyprowadza, nieustannie je stwarza; więc odwieczność świata nie jest przedmiotową, jak nią jest odwieczność Boga; tamta ma tylko byt swój w Bogu i w jego nieustającym dziele stwarzania. N i e ś w i a t j e s t p r z e d m i o t o w o o d w i e c z n y — bo gdzież jest świat wczorajszy? — a l e s a m B ó g, k t ó r y j e s t w ś w i e c i e o b e c n y.

Obraźni charakterem jest uwiecznianie, ztąd forma świata w całości ujętego jest wieczną; wieczną jest i materya i wszystkie jéj właściwości wieczne. Bóg stworzył materyą i formę zarazem. Materya jest ciałem, forma tego ciała duszą, co je urabia i kształtuje. Można pomyśleć formę w odłączeniu od materyi, ale będą to tylko oderwane myśli, w rzeczywistości nie da się pojąć jedno bez drugiego. Materya jest treścią, forma téj treści objawem. Obie były przed wszystkie wieki, bo obie z łona wszechmocności bożéj wypłynęły. Ich zlew jest nierozerwany. Kategoryą konieczną materyi jest forma, postać, kształt; podstawą konieczną formy jest materya. Kto duchowi przypisuje materyą, czyli, kto istotę jego pojmuje jako materyalną, ten musi mu koniecznie nadać kształt i postać. Ztąd wyobrażenia ludu o pokazujących się duszach w postaci ludzkiéj, o duchach niebieskich, takież postacie przedstawiających. Bóg sam ukazuje się w postaci najdoskonalszego tworu swojego. Tak go podania religijne uwidomiają, tak go przedstawia sztuka plastyczna. Są to wyobrażenia konieczne z następującego wniosku: co się pojawia, musi być materyą, co jest materyą, musi być kształtem; najdoskonalszym tworem i kształtem jest człowiek, a zatym duch ukazujący się musi mieć postać człowieka. Przytaczamy to na dowód nierozłączoności z sobą materyi i formy.

Forma w dalszym znaczeniu, jako pojaw materyi, nie jest samą tylko postacią, ale tym wszystkim, co właściwości materyi stanowi, i co równie, jak materya, jest odwieczne. Postaciowanie się materyi w kształty zewnętrzne, jest tylko jedną jéj właściwością, pochodzącą ztąd, że każda materya musi mieć objętość, to jest zapełniać sobą przestrzeń. Bóg wszystko sobą zapełnia, więc i materya wszystką przestrzeń zapełnia, nie ma w naturze próżnego miejsca. *Natura horret vacuum;* już dawną było zasadą fizyki i nią tłomaczyła, choć mylnie, podnoszenie się wody w rurze, w któréj za pomocą stępla tworzyła się tak nazwana próżnia. Pojęcie to mieli także filozofowie na wschodzie. Jeden z nich powiada: że gdyby podobna było zrobić w naturze próżnią tylko tak wielką, jak ziarnko piasku, dla tej próżni zawaliłby się świat cały.

Dalsze właściwości materyi podadzą się nam, gdy będzie mowa o kategoryach formy. Tu tylko, jako wiadomą rzecz namieniamy, że do właściwości materyi należy, krom objętości, barwa, głos, podzielność, ciężkość, rozciągłość itp.

To wszystko razem obejmuje znaczenie wyrazu forma, z którym jest bliskoznaczny wyraz kształt, chociaż pochodzenie jego od niemieckiego *Gestalt,* bardziéj go do oznaczenia saméj postaci nachyla. Wszystko zatym, co jest formą materyi, jako materyi bezwzględnéj, jest odwiecznym i jest formą obraźną. Nasza bezwzględność materyi, będąc ujętą w odwiecznych swoich przymiotach, czyli w odwiecznéj formie i w odwiecznéj treści, jest już dwójcą, jest treścią i formą razem, — jest zatym inną od owéj bezwzględnéj materyi, którą niektórzy filozofowie, a między nimi Spinoza, przyjęli jako odwieczną rozłogę, jako podścielisko wszystkich ciał, jako tworzywo jądrowe, nieprzystępne zmysłom, niepojawne jako takie, i dla tego obrane z wszelkiéj formy, przelewające się z formy do formy, z ciała do ciała, pokazujące wszystkie rozliczne formy, ale samo nie mające żadnéj. Taka bezwzględna materya jest czystym oderwaniem myśli, jest ułudą; bo jest niby wypełnieniem, a jednak czczością w sobie, i negacyą wszystkich właściwości materyi. Taka bezwzględność nic wydać z siebie nie może i jest najuboższym pierwiastkiem; jest

w takim oderwaniu niczym, a wszystkim jest forma od niéj oderwana.

Równie odwiecznymi, jak materya i jéj forma, są **prawa natury**, będące rzeczywiście prawami materyi. Prawa materyi nie są formą, ale są myślą, mądrością bożą w naturze; są wewnętrznością. Wszakże właśnie dla tego muszą być pojawne, muszą się w zewnętrzności ukazać. Co się pojawia, tylko przez formę pojawić się może, a ztąd i pojaw każdego prawa natury będzie jego formą. Będą to formy obraźne, bo są bezpośrednim wyrazem praw, będących mądrością bożą.

Prawo a prawda, są wyrazy jednego pochodzenia, a w rosyjskim języku prawo zowie się prawdą. Prawo względne, zawisłe od pojęć i stosunków ludzkich, stało się różne od prawa bezwzględnego, a zatym różne od prawdy; lecz prawo bezwzględnie uważane jest prawdą bezwzględną; jest to jedno i toż samo, nie ma między nimi żadnéj różnicy. — Jeżeli Bóg jest prawdą, jest oraz prawem; prawo jest istotą Boga, bo jest jego myślą, jego wiedzą, jego mądrością. — W tym znaczeniu trzeba pojmować prawa natury, a natenczas pojmiemy oraz, że wyraz ich, czyli forma, będzie bezpośrednim wyrazem istoty Stwórcy, a zatym płodem jego obraźni.

Jakież więc są pojawy praw natury, czyli praw materyi? Są to **siły natury**, czyli siły materyi, bo w siłach natury, w attrakcyi, repulsyi, grawitacyi itp. prawa te odsłaniają się. Lecz powiedzą nam, nie jestże siła to samo, co prawo, a przynajmniéj nie jestże wewnętrznością materyi? Jakże siła, będąc wewnętrznością materyi, może być formą prawa natury, gdy forma każda z natury swéj jest pojawem, zewnętrznością? Kto kiedy siłę widział? Nie jestże to owa *dynamis* niedociekła, o którą z ironią pomawiają Atomiści Dynamistów, że kładą za podstawę fizyki coś niewidzialnego, niedotykalnego i niemateryalnego, kiedy cała natura tylko jest widzialną i dotykalną materyą? — Takich się spodziewamy zarzutów, i aby je odeprzeć, obszerniéj rozświecić musimy nowy nasz pogląd na rzeczy, odmienny od zwyczajnego ich widzenia.

Rzeczywiście, gdyby siła była pojawem materyi, musia-

łaby sama być czymś materyalnym, bo wszystek pojaw materyi jest sam materyą. Jako pojaw materyi, byłaby pojawem czegoś, co już jest stworzone, nie mogłaby zatym być formą obraźną, wieczną, ale mogłaby tylko być formą wyobraźną, któréj charakterem jest czasowe trwanie, albo formą przeobraźną, któréj charakterem jest zmienność. Skoro więc siłę uważamy za formę, którą obraźnia boska wyprowadziła do bytu, nie możemy i my sile przypisywać materyalności, ani pojmować jéj sposobem fizyków, jako płyn, albo jako emanacyą jakiéjś niedojrzanéj, eterowéj materyi, wypływającéj z materyi grubéj i widocznéj.

Kiedy fizyk stawi na płyt, by też najtwardszéj materyi, igłę magnesową, a spodem płytu, kieruje magnesem, igielka biegunem północnym porusza się za biegunem południowym magnesu, a ucieka przed jego biegunem równoimiennym. Fizyk chociaż przyjmuje nieprzenikliwość materyi, tłomaczy jednak sobie ten fenomen, że jakiś płyn z magnesu wychodzi, przenika przez płyt i działa na igiełkę. Podobnie, że ciało każde spada do ziemi w kierunku jéj promienia, nie może sobie tego fizyk inaczéj wytłomaczyć, jak, że przypuszcza, iż ze środka ziemi wychodzi płyn attrakcyjny, który ciało do niéj przyciąga. Nic się takim tłomaczeniem nie zyskuje, jest to kręcenie się w kółko *(circulus vitiosus)*. Bo jeżeli magnetyzm, albo attrakcya, jest płynem, czyli materyą, to nie płyn, nie materya, ale tego płynu siła, skutek przyciągania wywiera i zawsze znowu nastręcza się pytanie, co to jest ta siła? Ztąd poszło, że siłę wzięto za coś wewnętrznego, za jakąś duchową potęgę, co naturalnie sprzeciwia się pojęciu formy, — ale sprzeciwia się oraz naszemu pojęciu wewnętrzności, czyli duchowości, która sama działać nie może, ale do działania, jako do pojawu, potrzebuje koniecznie formy.

Całą trudność w téj mierze sprawuje materyalne, fizyczne pojmowanie rzeczy. Siła jest taką formą, jaką jest postać, barwa, głos, ciężkość i wszelkie inne właściwości materyi. Siła jest niczym więcéj, jak materyi przymiotowością. Każda przymiotowość, właściwość, jako forma, jest pojęciem oderwanym, sama nie istnieje, ma byt tylko w materyi, jako

w treści swojéj. Kto kiedy widział kolor żółty, czyli żółtość? To, co widzimy, jest żółtość szczególna, ciału każdemu w szczególności właściwa: inna u złota, inna u słonecznika, inna w gumigucie; nie dająca się od treści swojéj, to jest od ciała oderwać, dla tego, że jest jego przymiotem, wchodzącym w skład jego istoty. Te same roszczenia możnaby więc robić do wszystkich przymiotowości materyi i do formy w ogólności, które robimy do siły. Zkąd jednak pochodzi, że tylko w jednéj sile żądamy czegoś więcéj nad przymiotowość, szukamy osobnego samoistnego jéj istnienia? Oto, że wszystkie inne właściwości materyi wydają nam się w spoczynku, bezwładne; sama tylko siła jest działającą, jest władzą żywotną, i dla tego dla téj władzy szukamy ciała. W tym uważaniu rzeczy leży złudzenie wiekami uświęcone, a tego złudzenia następujące źródło: Barwa jest tylko dla oka, głos tylko dla ucha, ciężkość tylko dla czucia, siła jest dla wszystkich zmysłów razem; — siłę elektryczną widzisz, słyszysz, czujesz, nawet wonisz i smakujesz. Nadto w każdéj sile jest ruch, którego w innych właściwościach nie widzimy. Ztąd to uważanie siły za władzę *(dynamis)*, a odmawianie przymiotu władzy innym właściwościom materyi.

Atoli każda treść jest władzą, a zatym w każdéj formie, jako w pojawie téj treści, musi być władza, musi być żywot, musi być ruch, choć może niedojrzany. Czym się dzieje wrażenie barwy, jeżeli nie ruchem promieni światła? — czym wrażenie głosu, jeżeli nie oscyllacyą powietrza? — czym jest poczucie twardości ciała, jeżeli nie oporem jego, nie działaniem cząstek ciała pod naciskiem? Wszędzie zatym jest władza, jest ruch, jest żywot. Już to samo, że mówisz, iż kolor działa na wzrok, głos na słuch itp., wypowiadasz działanie tych właściwości materyi. Jeżeliby ktoś zarzucił, że barwa po promieniach światła, głos po ruchu powietrza; a zatym po czymś obcym objawia się, — toć i siła każda w obcym działa materyale; bo właśnie działanie każdéj władzy, a zatym i siły, polega nie na działaniu na siebie, ale na zewnątrz siebie, na wywieraniu wpływu w okół siebie.

Nie ma zatym żadnéj a żadnéj różnicy między siłą ma-

teryi, a innymi jéj właściwościami i pod wyobrażenie formy równym prawem da się podciągnąć siła, jak inne materyalne przymiotowości. Nie zapominajmy wszakże naszego tu stanowiska, mówimy tu jeszcze o samych formach obraźnych, i uważaliśmy siłę, jako jednę z tych form, jako wyraz zewnętrzny prawa natury. Nam tu chodzi o wskazanie tylko ogólnych rodzajów form obraźnych, które się w naturze znajdują.

Przekonaliśmy się, że nie masz różnicy między siłą, a innymi odwiecznymi właściwościami materyi. Odsłoniła nam się tym sposobem ważna umnicza prawda: „że każda właściwość materyi jest siłą, a każda siła właściwością materyi.“ Są to formy, pojawy materyi. — Ponieważ siła jest obłoczą prawa natury, a obłoczą materyi są jéj właściwości, przeto z powyższego wniosku możem zrobić wniosek wsteczny, równie ważny jak pierwszy, że „nie ma różnicy między prawami natury, a materyą.“ Wniosek ten oparty jest na jedności formy i treści; z czego wypada, że w jakim stosunku zostają do siebie formy, w takim samym zostawać muszą i ich treści. Rozświecamy atoli ten wniosek, obalający całe dotychczasowe pojęcie o materyi. Do materyi zwykliśmy przywięzywać wyobrażenie materyalności, którą pojmujemy jako c i e l e s n o ś ć, jako coś, co zapełnia przestrzeń. Dla tego owo tworzywo — o którym namieniliśmy wyżéj, jako o bezwzględnéj materyi w oderwanym znaczeniu, to jest w j e d n ó j c y pojętéj, — pojętym jest, jakby jakiś rozczyn niewidzialny, przelewający się pod wszystkimi formami. Materya jest martwa, powiada Philo Żydowin,* i dla tego z martwéj materyi życie powstać nie może. Siła dopiero nadaje materyi żywot. Wedle Zenona materya jest biernością (τὸ πάσχον), a to, co w niéj jest czynnością, jest boskie. Ztąd Plato materyę jako *niebyt* uważał. Dziś jeszcze, kto mówi materya, wystawia sobie zaraz coś podobnego, jakąś cielesność, albo lepiéj ciałowość ogólną. Materya rzeczywiście jest tym wszystkim, czym ją sobie po zmysłowemu wystawiamy, ale jest tym w swoich o b j a w a c h, w swoich w ł a ś c i w o ś c i a c h,

* ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρὸν. Philo Judaeus de profugis 479.

w swojim uzewnętrznieniu. Materya zaś, jako wewnętrzność, nie jest niczym z tego wszystkiego. Materya jest samą myślą, samym oderwaniem, jako taka, nie ma rzeczywistości i nigdzie jéj nie znajdziesz. We wyobrażeniu materyi leży podzielność, a to pojęcie najlepiéj dowodzi, że materya jest niczym. I milionowa cząstka ziarnka piasku, gdybyś je na tyle części mógł rozdrobnić, zawsze będzie ciałem, to jest materyą i formą razem, i nigdy do materyi nie dojdziesz. Dziel myślą w nieskończoność, a zajdziesz do granic, gdzie się cielesność kończy, a sama myśl poczyna, gdzież więc jest materya? — jestże to materyalność? ciałowość? — płyn? — wypełnienie? — Nic z tego wszystkiego; jest myśl sama. Bo téż wszelka wewnętrzność, niczym innym nie jest, jak myślą. Nasz wsteczny wniosek, zrobiony z umniczego stanowiska, że prawo natury, a materya, jest jedno i to samo, starczył na taki sam dowód. Wypełnienie materyalne przestrzeni i ciała wszelakiego, już jest objawem, jest formą, już nie jest wewnętrznością, choć się wewnątrz ciała znajduje. Rozkraj ciało, a wnętrze będzie tym, czym było istotnie, to jest zewnętrznością. Materya nie wypełnia przestrzeni, choć tak mówić zwykliśmy, ale jéj forma ją wypełnia, wszystkie jéj właściwości ją wypełniają. Owo tworzywo, czyli rozłoga materyalna, jest czczym wymysłem, złudzeniem, jeżeli ma stanowić osobne pojęcie jakiegoś w materyi materyalnego wnętrza. W naszym pojęciu jest owo wnętrze materyalnego świata tym, czym być powinno, to jest wewnętrznością, nabrzmiałą prawami natury, które są duszą świata materyalnego. Materya jest wewnętrznością, myślą, a istotę jéj stanowią prawa natury. Tylko pod tym względem materya jest wszędzie, że prawa natury są wszędzie. Prawa natury nie tylko więc objawiają się w tak zwanych siłach, ale w każdéj właściwości materyi. Każda właściwość materyi jest siłą, to jest formą dla pewnego prawa natury; każda jest władzą działającą i żywotną. Nie ma nic w pojawie materyi, coby nie było życiem, ruchem, żywotem. Doszliśmy zatym do tego samego wypadku zbiorowym sposobem, któryśmy rozbiorowo wyżéj

rozwinęli. Formami obraźnymi natury są więc siły natury; odwiecznymi formami materyi, są siły téjże materyi, a materya jest myślą, wewnętrznością, prawem natury.

Otóż, po długim szukaniu, znaleźliśmy formy obraźne świata, i poznaliśmy je w siłach natury, jako w ogólnéj ich nazwie. Leży w nich boskość bezpośrednia, bo prawa natury, których obłoczą są siły, są bezpośrednimi myślami bożymi, z istoty jego płynącymi. Bez téj boskości światby się ostać nie mógł. Są to odwieczne formy, które odwieczną świata istotę stanowią. Tu widzimy dowodnie, że Bóg nie tylko jest Stwórcą ale i rządzcą świata, bo on włada wszystkimi siłami natury. Teraz pojmujemy, co znaczy owe częste orzeczenie filozofów: że Bóg jest w świecie, a świat w nim; pojmujemy i to, co religia naucza: że Bóg jest wszędzie i na każdym miejscu i wszystko widzi i słyszy. Jeżeli to tłumaczymy w ten sposób, że materya jest wszędzie, nikt nas już nie posądzi o *materyalizm*, albo o *ateizm*, bośmy wskazali, że materya, to myśl boża, to prawa odwieczne w naturze, będące téj myśli światłością; a że siły natury są téj myśli pojawnym obleczeniem.

Jeżeli powiemy daléj, że Bóg jest wnętrzem świata, życiem, duszą jego, nie będzie to *panteizm*, bo my nieutosamotniamy świata z Bogiem. Bóg dla tego tylko jest wnętrzem świata, że świat ten z łona swego wyprowadził, że prawa natury, są wiedzą i mądrością jego.

Lecz Bóg nie tylko raz stworzył świat, ale go wciąż stwarza; bo wedle tych samych praw natury, odwiecznie przez siły do bytu wyprowadzonych, nieustannie nowe powstają światy, nowe planety, nowe słońca. Wszędzie i zawsze materya, będąca myślą bożą, wstępuje w byt przez formę, rozmaga się w pierwszy niedojrzany pojaw eteru, obłóczy się w pierwsze siły attrakcyi i repulsyi. Z nieustającego ruchu tych sił wyłania się w przestworzu eterowym punkt, a z niego pierwsza materyalność i pierwsza forma się rozwija i tworzy się jądro, zgęszczające się coraz bardziéj, ściągające do siebie eterowe cząstki; porwane w ruch działaniem dwóch sił sprzecznych, wiruje w przestworze eliptycznym, lub parabolicznym gościń-

cem. Im dłużéj wiruje, tym gęściejc bardziéj, co się z eteru doń uwiązało, i długim ogonem wlecze się za jądrem. Oświecone blaskiem słońca, albo straszy lud ziemski jako kometa, albo ściąga się i kupi w jednę massę żywiołów, — jeszcze z sobą sprzecznych. — Pod wpływem siły obrotowéj, skupienie w bryłę poczyna się od środka, aż i powierzchnia nabierze kształtu, mgły się rozwiną i utworzą atmosferę. — Inne się zgęszczą i utworzą wodę, z któréj szlam się oddziela i zwolna, wieków koleją, w skałę, w ziemię się zamienia. Nieorganiczne życie podnosi się o stopień wyżéj. Pod wpływem światła, ciepła i elektryczności, które się już rozwinęły, tworzy się życie organiczne. Wody najprzód się nim zapełniają; muszle, ryby i płazy to pierwsze organizmy. Aż ziemia oschła i bujną roślinnością się pokryła. Płazy wyszły na ląd, zmalały olbrzymie ich kształty i ciepłokrwiowe wyszły na pojaw zwierzęta i zapełniły powietrze i knieje. W samym końcu natura, oddawna ciężarna człowiekiem, wysadziła w raju ziemskim najdoskonalszy swój utwór. Człowiek rozplenił się w ludzkość, w ludy, narody, które podzieliły się ziemią i obok świata materyalnych tworów, powstał świat społeczny i wziął tamten w służbę swoją.

Domyślamy się tylko, że na ten sposób odbyło się dzieło stworzenia naszego planety; że się na ten sposób nieustannie powtarza, i nieprzeliczoność światów z łona naszego wyprowadza. Nowsze astronomiczne doświadczenia domysł taki popierają. * Wszakże czy na ten, czy na inny sposób odbywa

* Są po niebiosach w ogromnéj ilości rozrzucone plamy świetelne, mgliste (*Nebelflecke*), niedające żadnego śladu grubszéj materyalności, ale są jakby mgły gazu świetelnego. Gdy Herszel, śledząc powstania gwiazd stałych i całych systemów słonecznych, z tych mgławic eterycznych, nieoledwie pokazał, jak się z nich wylęgały, d'Aubuisson de Voisin, sławny geognosta, przeniósł tę hipotezę do naszego systemu słonecznego, twierdząc, że i on z podobnéj mgły światła uformował się. Herszel zaś daje następujący obraz rozwijania się gwiazd stałych. (Zob. Bodego roczniki astronomii na r. 1818. str. 97.) Po plamach jednoiście rozcienionego gazu świetelnego, następują takie, które środkiem więcéj mają światła, niż brze-

się wielkie dzieło stworzenia, to pewna, że się w nieskończości przestrzeni, przez eony wieków wciąż odbywało, odbywa i odbywać będzie, i że Bóg coraz nowe światy i wszystko, co jest na nich, stwarza i do bytu wyprowadza. Kto z ludzi potrafi ogarnąć nieskończoną wszechmoc Boga w ciągłym dziele stwarzania? Kto wypowiedzieć rozliczne tego stwarzania sposoby, które się w miryadach słońc objawiły i wciąż objawiają? Wszakże o ile z nas jest, nie zostaniemy przy samym domyśle i damy późniéj inne, ważne pojrzenie we wielkie dzieło stwarzania światów.

Powiedzieliśmy — co z konieczności istoty boskiéj wynikało, która bez pojawu, jak treść każda bez formy, ostaćby

gami. Światło to środkowe coraz się zwiększa u innych, aż u niektórych w jądro się zamienia, które coraz bardziéj się koncentruje. Powstają daléj gwiazdy z mglistą na okół atmosferą świetelną. U jednych kontury jéj jeszcze nieoznaczone i zdają się być w związku z tłem mglistego gazu, z którego się snać rozwinęły. U innych atmosfera ściągnęła się wraz z tłem w dwa sferoidalne końce, co dowodzi, że te gwiazdy już się obracają około swéj osi. Zdaje się, że przy tym obrocie, owe dwa ramiona sferoidu odłamują się od gwiazdy i tworzą pierścień, w jakim dziś jeszcze widzimy Saturna. Z takich pierścieni odłamują się dopiero księżyce. Można rzeczywiście na niebie zauważyć przejście ze mgły, co jak pierścień gwiazdę środkiem obejmuje, w ściąganie się w osobną gwiazdę, co jak księżyc około tamtéj się obraca. Nim to odłączenie nastąpi, widać naprzód mgłę, w kształcie wachlarza, którego kończyna czepi się jeszcze gwiazdy pierwotnéj. Ten kształt coraz bardziéj brzuchaci się, wypukłością ku macierzystéj gwieździe obrócony, aż się całkim w osobną gwiazdę ściągnie. Obie gwiazdy, albo jeszcze zostają na wspólnym tle gazu świetelnego, albo gaz ten tylko środkiem jeszcze między nimi czyni komunikacyę, aż nareszcie i ta znika, jak w podwójnych gwiazdach, których Herszel 700 naliczył. Przejścia te naturalnie Herszel na osobnych grupach zawsze obserwował i dla tego wnosi: „że wedle tych postrzeżeń powstawanie i rozmaganie się gwiazd z mglistéj materyi zdaje się być dowiedzionym". — Dodajmy, że Herszel olbrzymim teleskopem swoim dojrzał tych plam gazowych po za krańcami gwiazd stałych i po za powiatem drogi mlecznéj; w takiéj odległości, że światło ztamtąd dopiero w dwóch milionach lat do nas przybiega. (Gelpke *über die Grösse des Schöpfungsgebiets im IX. Jahrgang der Minerwa str. 101.)*

się nie mogła — że świat od razu wyszedł z łona wszechmocności bożéj i że jest równie odwieczny, jak Bóg. Nie jestże z takim twierdzeniem w sprzeczności, co teraz utrzymywamy, że Bóg wciąż swiat stwarza? — Gdyby Bóg był tylko jednorazowym stwórcą świata, wysadziłby go, że tak powiem, ze siebie, i byłby przez taką przedmiotowość, zewnątrz siebie postawioną, ograniczony. Aby zatym Bóg był Bogiem nieograniczonym, jak tego istota bezwzględnego ducha wymaga, trzeba, aby był ciągle świat stwarzającym. Aby każdéj chwili świat nie był zewnątrz niego, ale w nim, aby się dla Boga nigdy nie stał przedmiotowością — to zaś tylko przez nieustanne stwarzanie świata jest podobnym. Uznajemy konieczność takiego pojęcia i w nim zarazem leży filozoficzne pojęcie opatrzności boskiéj i rządów boskich w swiecie, od nauki wiary naszéj nie odbiegające. Bóg rządzi światem i jest w nim obecny, opatrza i utrzymuje wszystko, bo go wciąż stwarza. Tak go pojmuje i religia chrześciańska. Każdy człowiek uważa Boga, jako Stwórcę swego, a nie jako Stwórcę pierwszego tylko człowieka, — saméj tylko pierwszéj pary ludzi, Adama i Ewy. Bóg żywi ptaki powietrzne, co nie sieją, ani zbierają i przyodziewa lilie polne. On daje urodzaje, spuszcza deszcze upładniające, każe słońcu przyświecać, on stroi na wiosnę ziemię w kwiaty, zgoła wszystko wyprowadza i utrzymuje. Te pojęcia religijne, które w modłach naszych do Boga wyrażamy, wypowiadają także, że działaniem Boga jest ciągłe stwarzanie.

Chodzi tylko o to, jak pogodzić świat raz stworzony, ze światem ciągle stwarzanym. Rzecz się rozjaśnia następującym sposobem Co jest światem odwiecznym? Oto materya i téj materyi siły, czyli tak zwane prawa natury w obłoczy. Co jest naturą siły? Oto ciągłe i nieustanne działanie. Nie ma zaś działania bez skutku. Siła więc, działając nieustannie, nieustannie tworzy. Siła prócz tego jest ciągłym oblekaniem się prawa natury we formę, a że prawo to jest myślą, wiedzą, istotą Bożą, ztąd Bóg, odwiecznie stworzywszy siłę, ciągle ją stwarza przez to, że się prawo natury ciągle w siłę zamienia i działającym staje. Siły zatym, będąc od-

wieczne, bez ustanku płyną żywotem z łona Wszechmocy, nieustannie są stwarzane przez Boga i nieustannie są działające, czyli tworzące. Bóg zatym odwiecznie obecny wiedzą swoją w prawach natury, nadając im odwieczną formę, czyli stwarzając siły natury i od razu świat stworzył i nieustannie go stwarza.

Ciągłe stwarzanie świata jest ciągłym stwarzaniem sił, ciągłym pojawianiem się praw natury. Z tego wypada żywotność wiecznotrwała siły, nieustannny jéj ruch i nieustanne działanie w przestworzu i w światach. Siła nigdy nie ustaje w działaniu i ustać nie może, bo to żyjące prawo natury, żyjąca myśl Boga, nieustannie przez formę do pojawu wywoływana Działaniem sił jest tworzenie się bezustanne światów, wedle odwiecznych praw i wyroków bożych. Ale i wśród światów już stworzonych, siły są nieustannie działającymi, bo tym tylko sposobem utrzymuje się byt tych światów. Cokolwiek się więc tworzy w świecie, tworzy się owych pierwotnych sił nieustającym działaniem.

Wstępujemy tym sposobem w powiat przeobraźni któréj działaniem jest tworzenie się, a charakterem przemienność form. Przystępujemy więc do form przeobraźnych w świecie. Są one powszechnie znane. Są to formy i kształty wszystkiéj przedmiotowéj natury, których znamieniem nieustanna metamorfoza, a których nieskończona jest rozliczność po trzech królestwach natury i po wszystkich nieprzeliczonych ciałach niebieskich. Nieprzejrzany obszar przedmiotowości roztacza się przed nami. Względność jest każdéj przedmiotowości kategoryą. Przedmiotowość, to wszystkość stworzenia, i tylko ma znaczenie dla przedmiotów stworzonych. Jeden przedmiot wpływa na drugi i staje mu się dla tego przedmiotem, jeden jest granicą drugiego. Jest to pole skończoności, szczegółowości bez granic, nieskończenie małych i nieskończenie wielkich przedmiotów. Jużeśmy wyżéj powiedzieli,

że dla ducha bezwzględnego nie ma przedmiotowości, i że świat stworzony nie może być przedmiotowością dla Stwórcy i dla tego ciągle jest przezeń stwarzanym. Skutkiem, następnością tego stwarzania, płynącego z wiedzy Boga, jest tworzenie się świata bez wiedzy, wedle odwiecznych praw natury, i to tworzenie się musi się odbywać wszędzie i zawsze, na każdym miejscu i w każdym czasie. Bo działanie sił jest wszędzie i nie zna ustanku. Świat cały, natura cała, staje się więc jednym niezmierzonym życiem, objawiającym się na wszystkiéj przestrzeni i w całéj wieczności.

Działanie sił jest dwojakie: wyradzanie z materyalności i formy coraz nowéj przedmiotowości i wpływanie na tę przedmiotowość. Pierwsze jest rzeczą bezpośrednio boską i jest ciągłym stwarzaniem świata, drugie jest rzeczą samego świata, w którym się odbywa tworzenie się. Wpływ na przedmiotowość jest oraz wpływem na jéj formę, przez co forma przedmiotowości zostaje zmienianą A że wpływ ten jest nieustającym, bo działanie sił jest takie, ztąd zmienność, albo metamorfoza form, odbywa się bez przerwy. Życie natury i tworów w szczególności — będące w pełni swojéj czymś daleko więcéj — przedstawia nam się jako nieustanna zmiana form. Działanie sił jest razem niszczeniem i tworzeniem formy przedmiotów, jest rodzeniem i uśmiercaniem w połączeniu. Nie ma tu różnicy między śmiercią a życiem, bo śmierć jest przejściem do innego życia, przechodem z jednéj formy do drugiéj; więc śmierć sama jest żywotną, bo inaczéj tego przejściaby nie było. Heraklit, najgłębszy mędrzec starożytności, powiada: że tak w życiu, jak w śmierci, jest życie i śmierć razem. Ztąd to owe sławne paradoxowe orzeczenie, które z zaginionych pism jego Klemens z Alexandryi nam przechował: śmiercią jest, co widzimy na jawie; snem, co widzimy w uśpieniu.* Tę samą myśl wyraził poniekąd Anaximander, dowodząc, że dla ruchu ciągłego, ta sama nieskończoność, będąca powodem wszystkiego, co

* *θανατός έστιν, ὁκό α ἐγερθέντες ὁρεόμεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος.* (Clem: Alex. strom. III. c. 3.)

powstaje, jest oraz powodem wszystkiego, co umiera. * Gdy chwila jedna skonała, skonał i człowiek w téj chwili żyjący, nowa chwila już daje innego człowieka. Już to nie ten sam, co był przed chwilą, choć dla zmysłów naszych niedostrzeżoną ta zmiana. Co nazywamy ustankiem życia i śmiercią w szczególności, jest tyko przemianą sił działających. Siła jedna przestała działać w tym lub owym tworze dla tego, że narzędzia, przez które działała, wpływem innych sił zepsuły, lub zmieniły się: ale jéj miejsce zajęła zaraz siła inna, i życie nie doznało ustanku.

To przechodzenie jednego życia w drugie, biorąc ten wyraz w ogólnym znaczeniu żywotności — ta przemiana jednéj formy w drugą — dała początek nauce o metempsychosie, która z początku zapewne tylko była filozoficznego znaczenia metamorfozy życia, i dopiero późniéj na materyalne przechodzenie duszy z jednego ciała w drugie wyrodziła się. Empedokles n. p. tym dowodził wiecznotrwałości i nieskończoności świata, że nic w świecie nie ginie i żaden przedmiot w nic obrócić się nie może. Co było dawniéj człowiekiem, jest dziś ziemią, późniéj będzie rośliną, daléj owcą, znów może człowiekiem i tak w kółko odbywa się wieczne przeobrażanie się materyi, czyli wieczny przechód jednéj formy w drugą. Nietylko zaś w tworach ziemskich, ale i w niebieskich, ta sama metamorfoza. Globy planetarne, parują i wysadzają z siebie niedojrzane odrobiny materyalności, rozkładają się u powierzchni swoich na pierwiastki, pod wpływem sił rozkładających. Pierwiastki te krążą po przestworzu i stanowią materyalność dla nowych światów. Uważają astronomowie, że gwiazdy stałe, które za Pliniusza czasów były gwiazdami pierwszego rzędu, dziś zmalały na gwiazdy drugiego, a nawet trzeciego rzędu; inne przeciwnie zwiększyły objętość swoją. Zdaje się więc, że jedne globy ubywają, drugie rozrastają się. Za tysiąc lat lub wieków, z planety zrobi się aerolita i żywot swój na innym planecie, lub księżycu, zakończy; siłą jego attrakcyi przycią-

* Plutarch de placitis philosophorum I. 3.

gniony, spadnie nań przypadkiem i zniknie z łona wszechistnienia; chociaż jego materyalność nie zginęła, bo rozłożona zwolna na pierwiastki, w skład innych ciał niebieskich weszła. Nie ma więc wątpliwości, że co tylko jest stworzonego, małe czy ogromne, to wszystko się przemienia i nieustannéj metamorfozie ulega.

Gdyby świat w tym nieustannym przeobrażaniu się form sobie samemu był zostawionym, i jako masa bezwiedna saméj przypadkowości ulegał, straszliwyby nastąpić musiał nieład, istne chaos pojawów bez porządku i myśli. Tak przecież nie jest. Gdy staniesz nad brzegiem rozbałwanionego morza, jakiż to pozorny widzisz zamęt piętrzących się i przewalających bałwanów; zda się, że to z przypadku jeden drugi tłoczy i wypiera. Rzuć atoli okiem na całość powierzchni morskiéj, a ujrzysz, że te miliony bałwanów kołyszą się jednostajnie, że zatym jest inna wola, co im ten ruch nadaje, czy to prąd wiatru, czy bieg ciągnącego po nad nimi w niedojrzanéj oddali ciała niebieskiego. Tak w każdym organizmie tysiące kuleczek porusza się, toczy i chłonie wzajemnie, ale wszystkie słuchają w ruchach swoich prawa siły żywotnéj, co ten organizm buduje, ożywia i utrzymuje. Tak i owe nieprzeliczone ciała niebieskie jedna wola porusza, wola odwiecznych praw natury, a w niéj wola Boga. W całéj naturze jest jéj objawienie. Gdy w skutek obrotu planety naszego, ziemia się rozgrzewać poczyna, mniéj ukośnymi promieniami słońca ogrzana, wszystkie drzewa soki puszczają, nasiona wschodzą, ptak wędrowny wraca i myryady ryb, co się na spodzie morza przed zimnem chroniły, ruszają się i unoszą ku powierzchni jego ocieplonéj.

Uznajemy więc potrzebę boskości w świecie, przytomności w nim Boga, przez działanie nieustające owych praw odwiecznych, których wyrazem są siły. Widzimy oraz konieczność, aby Bóg wciąż świat stwarzał, i aby wielkie dzieło stworzenia każdéj chwili wychodziło z łona Stwórcy, bo wtenczas nieustająca świata metamorfoza będzie odwiecznéj jego mądrości, a tymsamym ładu i porządku objawem.

Jesteśmy więc w powiecie form, naturze właściwych, to jest w powiecie form przeobraźnych, będących skutkiem nieustającego się natury przeobrażania. Nieustające działanie sił we świecie jest przyczyną ciągłéj metamorfozy form jego. Z nieustającego dzieła stwarzania świata wypływa nieustanne tworzenie się tworów w naturze. Twór każdy nosi na sobie formę przeobraźną świata, to jest: jest żywotem, a w tym żywocie przemiennością: jest powstawaniem i niknieniem; składem i rozkładem; rozmaganiem się i ubywaniem; dojrzewaniem i przedojrzeniem; młodością i starością; życiem i śmiercią. Forma przeobraźna tworu, w każdej chwili żywota jego inna, nie przestaje przecież być kształtem. Kształtami też nazywać będziemy formy przeobraźne świata.

W pojęciu kształtu leży dwójca. Nie jest to już oderwane pojęcie formy, ale jest pewna już forma, będąca pewnéj treści obłoczą, stósownie do téj treści tak, a nie inaczéj ukształtowana. Forma jeszcze jest abstrakcyą; kształt już jest możnością tworu, potrzeba mu jeszcze tylko siły żywota, aby tworem został. Forma ogólna, a w téj ogólności nieuchwytna, stężona do indywidualnéj formy, jest kształtem. — W kształcie leży następnie pojęcie indywidualności, pojedynkowéj formy. Kształt póty jest kształtem indywidualnego tworu, póki w ciągu nieustającéj swojéj metamorfozy, téj indywidualności zachowuje charakter. Kształt, przywiązany zatym do żywota tworu, z jego życiem się poczyna; z rozwojem tego życia rozwija się, wykształca; z ustankiem jego życia zekształca się i niknie. — W kształcie leży nareszcie pojęcie normalności, piękna, a więc prototypu tworu, czyli pierwotnéj formy, wedle któréj przeobraźnia każdy pojedyńczy twór swój do kształtu pewnego wykształca. Twór rzeczywisty mniéj więcéj formami swymi do kształtu, jako do pierwowzoru swego, bywa zbliżony. Atoli skutkiem wpływu otaczającéj natury na tworzenie się tworu, powstawać mogą w rzeczywistości niekształty; a skutkiem metamorfozy kształt koniecznie z niedokształtu rozwijać się i do zekształtu przechodzić musi. Zważywszy przecież, że wszystkie rodzaje kształtów rzeczywistych, czy to

są spaczeniem pierwowzorowego kształtu, czy têż różnego stopnia i różnéj doskonałości jego rozwojem, zawsze jednak są kształtowaniem się formy pojedynkowéj pierwotnéj; — wypada ztąd, że formy wszelakich tworów natury, jako takie są kształtami. Rzućmy okiem na te przeobraźne formy świata, aby tam bliżéj wypatrzeć ich charakter.

Świat tworów uważać zwykliśmy jako właściwy powiat przypadkowości; zdaje się nam, że tu wszystko przytrafia się przypadkiem. W wielkiéj mechanice nieba, w obrocie ciał niebieskich, uważamy wprawdzie niezmienny porządek, ale w drobnych tworach planety nie dopatrujemy żadnego. Kamień tu leży, popchniesz go przypadkiem nogą, potoczy się i będzie leżał gdzieindziéj. Naléj wody na roślinę jaką, a dasz początek niezliczonym wymoczkom. Woda wezbrała, zalała część kraju, i zwierz wszelki potonął, co w wodzie żyć nie mógł. Pies fenicki po nad brzegiem morza nagryzł ślimaka i oczerwieniwszy sobie pysk, naprowadził na wynalazek farby purpurowéj. Wszystko zrządził przypadek. W filozoficznym podmiotowym znaczeniu nazywamy to tylko przypadkiem, czego nie mogliśmy przewidzieć. Ale że nie ma skutku bez przyczyny, a każda przyczyna jest jednym ogniwem w nieskończo nym łańcuchu przyczyn i skutków — więc wszędzie jest przyczynowość, choć do niéj wiedza nie sięga, i przypadku właściwie nie ma. Przedmiotowe znaczenie przypadku, jakoby tam był przypadek, gdzie ślepa siła włada, jest całkim niefilozoficzne. Z tego, cośmy o sile powiedzieli, pokazało się, że jest wyrazem prawa natury, a więc wyrazem mądrości Boga. Omówca zatym ślepy, zwykle sile przydawany, jak najniewłaściwiéj tu użyty. Wzięto prawo konieczności za ślepotę, a nie pomniano, że ta konieczność i niezmienność, jest saméj mądrości bożéj przymiotem, i że każda myśl logiczna mieści tę samą konieczność w sobie.

Nie dzieje się zatym nic w naturze przypadkiem, ale wszystko ma głębiéj utajoną przyczynę, i dzieje się skutkiem odwiecznych praw natury. „Bez wiedzy i woli Boga i włos z głowy twojéj nie spadnie.“ Tę samą prawdę biblijną wypowiada nam tu filozofia. Więc i one niezliczone, a ciągle przemienne for-

my w całéj przedmiotowości nie są przypadkowościami, ale mają przyczynowość swoją w działających siłach natury. W każdym skutku jest utajona przyczyna, a w przyczynie skutek. Formy przeobraźne są przeto tylko modyfikacyami, niezliczonymi odmianami form materyi odwiecznych, czyli obraźnych. Jak obraźnia świeci w przeobraźni, tak formy odwieczne świecą w formach przemiennych. Formy przeobraźne są przedstawieniem form obraźnych, w nieskończoności odmian; bo przeobrażanie jest nieustannym zmienianiem tego samego odwiecznego pojawu, téj saméj odwiecznéj właściwości materyi. Forma obraźna odwieczna występuje z ogólności swojéj, i rozsypuje się w miliony milionów pojedynkowych form, które wszystkie na sobie noszą jéj charakter, które wszystkie ją samą przedstawiają. Dawno już powiedziano, że nie ma dwóch rzeczy równych sobie na świecie. Jest to nie tylko filozoficzna, ale i fizyczna prawda. Ponieważ każda rzecz jest formą przeobraźną, która się nieustannie zmienia, nie ma więc podobieństwa, aby kiedykolwiek jedna rzecz, choćby tylko w jednéj właściwości swojéj, n. p. w kształcie, drugiéj była zupełnie równą.

Formy przeobraźne, czyli formy pojawne wszystkiego świata i wszech tworów, są tylko odmianami pierwotnych, odwiecznych właściwości materyi; a że każda z nich jest siłą, więc formy rzeczone są nieprzeliczonymi i nieprzejrzanymi tych sił wyrazami. Formą obraźną, czyli siłą odwieczną, jest np. c i ę ż k o ś ć; każde zatym ciało jest ciężkie, ale w rozmaitości nieskończonéj ciężaru swego. Bo choćby nawet odważyć można dwa ciała do równego ciężaru, gdyby było podobna mieć wagi, coby przybytek lub ubytek atomu oznaczały, to już w téj saméj chwili zmienićby się musiały obydwóch ciał ciężary, bo się w téj saméj chwili przeobraziły różnym swych atomów ubytkiem, lub przybytkiem. Rzeczywiście zatym nie ma dwóch ciał równo ciężkich. Podobnym sposobem dowieść można, i dowodzi tego w dość rozległéj mierze doświadczenie, że i w z g l ę d n a c i ę ż k o ś ć każdego ciała gatunkowego jest inna.

Dalszą własnością materyi jest n. p. p o d z i e l n o ś ć,

pod czym nie rozumiemy podzielności fizycznéj, ale ową podzielność idealną, mocą któréj każde ciało woń pewną wydaje i tak działa na zmysł powonienia, jak kolor na oko. Pod tym względem nie ma dwóch ciał, któreby równo woniły, każde ma woń swoją osobną. Między tysiącami jagniąt, maciorka pozna po węchu jagnię swoje. Podobną jest i nieskończoną rozmaitość głosu; podobną i nieskończoną rozmaitość barwy i t. d. Jeżeli więc już jedna właściwość materyi, w nieprzeliczonych przedstawiać się może odmianach i metamorfoza jéj idzie w nieskończoność, jakąż dopiero będzie nieskończoność nieskończoności kształtów, gdy się wszystkie właściwości materyi, wchodzące w skład każdego ciała, skombinują w odmianach swoich! Mamy ztąd wyobrażenie wszechmocy Boga, w wyprowadzaniu do bytu nieskończonéj rozmaitości kształtów, która wszelkie pojęcie nasze przechodzi. Kluczem téj rozliczności jest metamorfoza nieustająca form, czyli przeobraźny ich charakter.

Pozostaje nam jeszcze doszukać się w świecie form wyobraźnych. Że się tam znaleźć muszą i że ich na próżno szukać nie będziemy, okazaliśmy wyżéj. Poznajemy je z charakteru wyobraźni, czyli z utrwalania form. Jakież więc są trwałe formy we świecie, a jednak nie odwieczne, trwałe tylko do czasu, trwałe póty, póki istnieją warunki trwania? Po tym znaku, jak przy pochodni, co nam od razu chaotyczną ciemnię natury rozświetla, odgadujemy, że tymi formami są gatunki. Ludzie pojedyńczy umierają, ale w ludzkości trwa ich gatunek. Na wiosnę zakwita i z końcem wiosny opada i więdnie tulipan, ale trwa jego gatunek. Kamień rozsypuje się w piasek, ale gatunek tego kamienia nie ginie. Planety i księżyce giną w przestworzu, ale gatunek tych ciał ciemnych niebieskich, których środek ciężkości, jakby serce w obcym utkwione ciele, — w słońcu, około którego krążą — trwać nie przestaje. Wszystko więc na ziemi i niebie przemienia się i ginie w pojedyńczych tworach, ale gatunki trwają i istnieją.

5*

W starych i średnich wiekach toczyła się walka Nominalistów i Realistów, z których pierwsi, utrzymując przeciw drugim nierzeczywistość istnienia wszelakiego, dowodzili twierdzenia swego między innymi także i tym, że pojęcia gatunkowe są czczym tylko mianem, nazwą na coś takiego, czego cale nie ma na świecie. Nikt n. p. nie je owocu, ale je jabłko, śliwkę, gruszkę i t. p., nie ma więc owocu i wyrazowi temu nie odpowiada żaden przedmiot w naturze. Podobnie nie ma kwiatu, ale jest róża, tulipan, fijołek itp., zgoła nie ma przedmiotu na gatunkowe pojęcie. Nominaliści mogli nawet iść daléj, twierdząc: że ja nawet nie jém gruszki, ani jabłka; że nie widzę nigdy róży, ani fijołka; bo jém zawsze tylko tę pojedyńczą gruszkę, którą właśnie zrywam z drzewa, widzę ten właśnie fijołek, który trzymam w ręku. Nie ma zatym nic, coby było gruszką, lub fijołkiem, bo i to nazwy są ogólne, a rzecz każda pojedyńczą.

Zobaczmy, czy ten sam zarzut trafia nasze formy gatunkowe. Trzeba nam naprzód poznać, co to jest forma gatunkowa, czyli co to jest gatunek pod względem formy. Historya naturalna nas uczy: że gatunek stanowią te twory, które mają te same główne zewnętrzne znamiona, i te same główne wewnętrzne przymioty, odznaczające je od reszty tworów. Z takiego określenia nie wieleśmy się dowiedzieli. Trzebaby się znów pytać, jakie to są znamiona tych znamion i tych przymiotowości. Nauki opisujące w definicyach swoich są w trudnym położeniu, bo każdy twór, będąc nieskończonością w sobie, pod względem treści i formy, z powodu nieustannéj metamorfozy, opisać się rzeczywiście nie da. Jeżeli zaś trudnym jest opisanie pojedyńczego tworu, o wiele trudniejszym być musi opisanie gatunkowego tworu, to jest ogólnika wszystkich pojedynków. Definicye więc tych nauk zwykle albo są niedostateczne, albo za ogólne, jak powyższa definicya gatunku. Musimy zatym szukać objaśnienia z naszych własnych dotychczasowych pojęć.

Każda pojedyńcza forma przeobraźna jest tylko odmianą odpowiedniéj formy odwiecznéj, czyli odpowiedniéj właściwości materyi. Z tego wypada wniosek, że biorąc formę w naj-

zupełniejszym jéj wypełnieniu, to jest jako zlew wszystkich razem odwiecznych właściwości materyi, czyli biorąc ją jako wypełnienie całego świata, że natenczas każda pojedyńcza, cząstkowa, przeobraźna forma — w téj saméj pełni znaczenia, czyli jako kształt ciała całkowity uważana — niczym innym nie jest, jak „modyfikacyą, odmianą, formy odwiecznéj świata.“

Każde pojedyńcze ciało jest więc tak wypełnione, jak jest świat cały wypełniony, „każdy twór jest w sobie osobnym światkiem.“ Innymi słowy, dochodzimy do tego ważnego wniosku, który późniéj jeszcze z osobnego twierdzenia dowiedzimy: „że w skład każdego tworu wchodzą wszystkie odwieczne właściwości materyi;“ to jest wszystkie jéj siły, — tylko każda na osobny sposób zmodyfikowana, co w całkowitym zlewie tym większą i rozliczniejszą jeszcze daje modyfikacyą pierwotnéj, odwiecznéj materyi i formy, czyli całego świata w ogólności.

Jeżeli więc w każdym tworze są wszystkie właściwości materyi, są i w tych tworach, które do jednego gatunku należą. Na pozór jest to wypadek zupełnie wbrew temu przeciwny, któryśmy osiągnąć chcieli; bo z tego wnosićby wypadało, że wszystkie formy są sobie równe, i że nie ma gatunków. Ale to pozór tylko. Albowiem, choć we tworach mieszczą się wszystkie pierwotne właściwości materyi, są przecież w każdym, w różnych tychże właściwości odmianach. Forma odwieczna jest ogólnością, forma tworu każdego pojedyńczością. Między jedną i drugą musi być szczególność; a tą szczególnością jest forma gatunkowa. Modyfikacye zatym pojedyńcze składają się w większe gromady modyfikacyi szczegółowych i tworzą tym sposobem z tych gromad gatunki. Wyjaśnimy rzecz przykładem:

Głos jest odwieczną właściwością materyi i jest ogólnością; szczekanie, ryczenie, rżenie, syczenie itd., są szczegóły tego głosu; to szczekanie, ryczenie itd., rozrzuca się na pojedyńcze, rzeczywiste głosy tworów szczekających, ryczących itd. i tworzy pojedyńcze formy głosu w nieprzeliczonych odmianach, bo nie ma dwóch istót równy głos wydających. —

Chcąc więc na odwrót tworzyć z pojedynków głosowych gatunek, czyli szczegół głosowy, uważamy wszystkie te formy, w których rozróżniamy szczekanie. Tak bierzemy jedną ogólną właściwość materyi po drugiéj, rozpatrujemy ją w pojawach pojedyńczych tworów i dopatrujemy szczegółu. Przeszedłszy tym sposobem wszystkie właściwości materyi, w skład każdego tworu wchodzące, otrzymamy ze szczegółów pojedyńczych form zlew szczegółowy formy, w całéj pełni swéj uważanéj, czyli zlew form przeobraźnych, stanowiących formę wyobraźną, czyli gatunkową.

Otrzymaliśmy tym sposobem jasne i filozoficzne pojęcie ze stanowiska umniczego, co jest gatunek i co forma gatunkowa, — oparte na tym, że każdy twór, mimo rozmaitości tworów nieskończonéj, jest zlewem wszystkich pierwotnych form materyi. Atoli tak pojęta forma gatunkowa, wystawioną jest na zarzut podobny, jaki nominaliści czynią wszelakim pojęciowym wyobrażeniom, to jest, że nie mają odpowiedniéj rzeczywistości.

Powie niejeden, jakaż to jest forma, która nie jest w pojedyńczym tworze, ale w nieprzeliczonych tworach. Mając fijołek przed sobą, kształt jego widzę, ale kształtu kwiatu w ogólności widzieć nie mogę. Powiedz malarzowi, niech ci kwiat odmaluje, a dowiesz się, że żądasz rzeczy niepodobnéj. Forma zatym jest zawsze jednostkową, pojedyńczą; forma zaś, któréjby znamieniem była szczególność, lub ogólność, nie istnieje wcale, jest sprzecznością w sobie. Zarzut taki nietylko trafia formy gatunkowe, ale nawet formy obraźne, czyli siły, któreśmy jako ogólne i powszechne właściwości materyi przedstawili. Kto widział kiedy siłę, albo ją odmalować potrafił? Zarzut wszakże ten znika, skoro zejdziemy z fałszywego stanowiska, z którego się na rzeczy zapatrujemy.

Zarzucający mówiąc o formie, albo o pojęciu, mają na myśli twór, ciało w pełności istnienia jego i dla tego żądają podobnéj pokaźności formy i pojęcia, jaką ma twór pojedynkowy, dotykalny. Zapominają, że formy, tak jak pojęcia, są oderwaniami, jedne myśli, drugie wyobraźni, i że dla tego pokazalnymi być nie mogą. Nie pojmują nadto téj wielkiéj

prawdy umniczéj: „że każde ciało jest widzialnym przez same niewidzialności; pokazalnym przez same niepokazalności; że jest istnieniem, złożonym z nieistniejących osobno pierwiastków.“ Gdyby tę prawdę pojmowali, pojęliby oraz i to, że wszystkie owe niewidzialności, niemateryalności, nieistnienia, jako warunki każdéj rzeczy widzialnéj, materyalnéj i istniejącéj, są koniecznościami każdego bytu, a jako takie, mają rzeczywistość nie niższą, niżeli jest rzeczywistość realna, namacalna. One nie istnieją, jako oderwania, ale mają istnienie odwieczne w tym, z czego oderwane zostały, to jest z istnienia wszech rzeczy, którego są warunkiem i podstawą. Weźmy ciało najprostsze przed się, np. kamień. Jest w nim najprzód materya w ogólności i forma w ogólności. Okazaliśmy już wyżéj, że materya jest myślą, a forma umnością: azatym nic takiego, coby się widzieć, lub osobno przedstawić dało. Wchodząc w szczegóły, znajdujemy w kamieniu: postać, barwę, ciężkość, spojność, twardość, rozciągłość i t. d., każda z tych właściwości kamienia jest niewidzialnością, nierealnością i przedstawić się nie da, ale wszystkie stanowią kamień; bez jednéj z nich nie byłoby kamienia. Miliony ziarn, powiesz, wchodzą w skład jego i to realność jego stanowi. Lecz nie zapominaj, że każde ziarno na te same rozkłada się właściwości; a gdybyś to ziarno na ziarnka jeszcze rozłożył, to i te znowu są tych samych właściwości niewidzialnych i niepokazalnych zlewem. Zgoła, prawda umnicza, którąśmy podali w formie paradoxu, nie przestaje przecież być prawdą, że wszelka pokazalność z samych niepokazalności powstaje, czyli ubrawszy to w szatę filozoficzną, „że wszelka przedmiotowość jest samych nieprzedmiotowości wypływem.“ Jest to dalszym dowodem, że Bóg świat stworzył z niczego.

Pamiętajmy sobie tę prawdę, ona nam wiele zjawisk na polu filozofii wyobraźni wyświeci. Prawda to odwieczna, choć dotąd w filozofii nie była wyrzeczoną, boć od wieków mówiono o treści i formie, jako o podstawach każdego istnienia przedmiotowego, i wiedziano o tym, że ani treść, ani forma w osobni, przedmiotowości nie miały, że zatym wszelkie istnie-

nie z dwóch nieistniejących pierwiastków było złożone. Nie ma nic nowego pod słońcem, ale bywa nowe znaczenie tego, co było stare i wiadome.

Z onéj prawdy wydobywamy zaraz drugą prawdę: „że wszelkie nieprzedmiotowości, stanowiące warunek istnienia każdéj przedmiotowości, acz nie są rzeczywiste jako osobniki, są przecież rzeczywiste, jako każdego osobnika pierwiastki.“ Rzeczywistość ich nawet jest wyższą od rzeczywistości osobników, czyli tworów; bo twór każdy jest zmiennością i nikłością, jako przeobraźna forma przedmiotowości; zaś nieprzedmiotowe formy są niezmienne i wiecznotrwałe, jako formy obraźne, wyprowadzające z siebie nieustające dzieło stwarzania. Prawda ta nie była tajemnicą mędrcom greckim. Sokrates już nauczał, „że to, co jest najlepszego w każdéj rzeczy, jest niewidzialne.“ *

Stosując te dwie prawdy do naszego przedmiotu, rozjaśnimy sobie formy w znaczeniu ich, tak pojedyńczym, jak szczególnym i ogólnym. Żadna forma, ani obraźna, ani wyobraźna, ani przeobraźna, nie jest przedmiotową, nie może zatym być pokazalną, ani przedstawioną; ale jeżeli każda z nich jest realnego istnienia warunkiem, każda będzie oraz rzeczywistą. Że twór żaden pojedyńczy bez formy istnieć nie może, dowodu na to nie potrzeba; że bez działania sił, będących formami obraźnymi, żadneby się ciało realne nie pojawiło, i na to się każdy zgodzi. Rzeczywistość form ze znaczeniem ogólnym i pojedynkowym, jako warunkujących każde pojedyńcze realne istnienie, jest zatym udowodnioną. Trzeba nam okazać jeszcze rzeczywistość form ze znaczeniem szczególnym, czyli form gatunkowych, okazując, że i one warunkują każde istnienie realne.

Pokazaliśmy wyżéj, że formy przeobraźne są tylko nieskończonymi odmianami tych samych zawsze, odwiecznych form obraźnych; że jedne są siłami, a drugie kształtami, i że z nieustannego działania sił wypada nieustanne przeobrażanie się kształtów. Ponieważ siła jest wyrazem prawa natury, a prawo

* Sokrates w Xenofonta Memorabiliach 1. 4.

natury mądrością Boga, ztąd wnosić trzeba, że wszystkie te nieskończone odmiany stanowią jeden wielki porządek, jednę ideę bożą, jeden ustrój form, od najniższych do najdoskonalszych. Jesteśmy zatym na polu wyobraźni, czyli następnego rozwijania się formy, od jéj pierwszego niedocieczonego zaczątku, do coraz doskonalszych pojawów. A że w istotę tworu każdego wszystkie formy obraźne wchodzą, ztąd i natura cała jest wszystkich form obraźnych organicznym rozwojem, jest jedną wielką ideą bożą, rozwijającą się w czasie, do coraz wyższéj doskonałości — od nieorganizmu do organizmu roślin, do organizmu zwierząt, nareszcie do organizmu człowieka. * W tym porządkowym następstwie po sobie form przeobraźnych, będzie można dopatrzeć znamion mniejszego, lub większego form rozwinięcia i uczynić wedle tego szczegółowe form podziały.

Nie dosyć na tym. Wyraz g a t u n e k pochodzi od niemieckiego *Gattung,* a to od wyrazu *Gatten,* płodzić. Nasz wyraz polski: r o d z a j, wywodzi także swoje pochodzenie od r ó d, r o d z i ć, r o d z i ć s i ę. To nam pokazuje, że gatunki i rodzaje tworzą się przez p ł o d z e n i e, r o d z e n i e s i ę. W szczególnym, formalnym pojęciu, *rodzenie się* jest tylko przechodzeniem jednéj formy w drugą. Lecz *rodzenie się,* ma jeszcze bliższe znaczenie: „ż e z j e d n e g o z l e w u f o r m w y c h o d z i i p o w s t a j e d r u g i, p o d o b n y z l e w f o r m, c z y l i, ż e p r z e z r o d z e n i e u t r z y m u j e s i ę r o d z a j, g a t u n e k." Konieczność powstawania form gatunkowych przez rodzenie się, albo tworzenie się, wypada już z pojęcia wielekroć przytoczonego, że Bóg nietylko jest Stwórcą jednorazowym, ale wciąż stwarzającym. Każde więc ogniwo owego łańcucha coraz doskonalszych tworów i kształtów, ponieważ ulega zmianie, czyli przeobrażaniu, musi w téj metamorfozie utrzymać swój kształt osobny, bo jest organem ciągłego stwarzania. A zatym wysadzać musi wciąż nowe twory, będące tą samą modyfikacyą sił, tym samym ogniwem w rzędzie tworów,—

* Jest to późniejsza teorya Darwinizmu, która tak powszechne zyskała uznanie.

czyli musi wysadzać twory, ten sam gatunek wyrażające. Wysadzanie nieprzeliczonych tworów po sobie i obok siebie istniejących, w których się gatunek utrzymuje, dzieje się tajemnicą tworzenia się, zapładzania się, rodzenia się, o czym późniéj jeszcze będzie mowa.

Łatwo dostrzedz, że w koleji tysiąców lat, przy zmianie tellurycznych i klimatycznych stosunków, i wielu innych rozlicznych wpływów, gatunki zwolna mogą się zmieniać, przemieniać, doskonalić, a nawet wymierać zupełnie i dać pole nowym powstającym gatunkom. *

* Geologia i Paleontologia podają nam mnóstwo zaginionych już gatunków roślin i zwierząt. Petrefakty są niejako zachowane pamiątkowe ich medale. Gatunki ziem i kamieni, roślin i zwierząt nie mogły powstać od razu, ale rozwijały się w kolei wieków do coraz większéj doskonałości. Nie było warunków życia, gdy planeta nasz wirował, jako gaz rozpalony, i nie ma ich prawdopodobnie w rozpalonym wnętrzu ziemi. Woda dopiero rozpoczęła życie i oddzielenie się lądów od morza. Późniejsze ostudzenie się planety od biegunów wytraciło nie jedne gatunki organiczne, jak to poświadczają całe mamuty, wynalezione w naszych czasach z lodów rzeki Leny. Ludwik Agassiz twierdzi, że gatunek od gatunku pochodzić nie może, że stwarza je Bóg i wydziela im miejsca. Szkoła Darwinistów poszła za Okenem i utrzymuje, że człowiek rozwinął się z innych tworów, mniéj doskonałych a nie był stworzonym. Wszakże i ta ostatnia teorya zaprzecza tylko genezie Mojżeszowéj, a nie faktowi utworzenia człowieka. Boć rodzaj ludzki istnieje i doskonali się, a początki istnienia człowieka odnoszą się do odległych peryodów mioceńskiego i plioceńskiego pokładu. (Lyell: *das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde,* tłomaczenie Ludwika Büchnera Lipsk 1865.) Środki i sposoby, jakimi Bóg stwarza gatunki, pozostaną nieodgadnięte, jak nieodgadniętym jest przejście od nieorganizmu do organizmu, od roślin do zwierząt, mimo hipotetycznego Okenowskiego *pierwośluzu* i *protoplazmy* (materyi komórkowéj) Maksymiliana Schultzego (*Das Protoplasma der Rizopaden und der Pflanzenzellen.* Lipsk 1863). Wszakże godniejszym jest pojęcia wszechstwórcy rodowód roślin i zwierząt naszego planety, jak go nowsza umiejętność postępowo w kolei wieków oznacza, niżeli tradycyjne poglądy na odrazowe stworzenie wszystkich gatunków. Roślinność poczyna się *pierworostami.* Są to roślinne monery ze samozapłodu powstałe, są *cytodami* bez jądra i prostymi komórkami z jądrem. Kształci się przez *zielonorosty* (chloralgae), *morszczyny* (fucoidoae), *krasnorosty* (rhodophyleae), przez grzyby, mchy, paprocie, aż do olbrzy-

Wynika ztąd bezpośrednio, że nie ma na świecie tworu, którvby był sam jeden, nie jako s o l i t e r e m bez sióstr i braci, bez rodziców i dzieci; że każdy twór jest reprezentantem jednego ogniwa w porządku idei stworzenia; że z niego powstał i do niego się odnieść musi, to jest, że był spłodzon, albo stworzon, i na nowo sam płodzić i tworzyć musi. Innymi

mich szyszkowatych i liściowych drzew. Haeckel rozwija szereg zwierzęcy, następujący po sobie przez 22 klass: *1) monery*, nie będące nawet komórką, tylko cytodą, *2) amoeby*, jednokomórkowe ustroje, *3) synamoeby*, kupki jednorodnych komórek, *4) migawniki* (planulata) z rzęsami na zewnątrz, co ciałku daje wirowy obrót, *5) wymoczki* z przewodem karmowym, usta są razem odchodem, *6) wirowce* (turbellaria) z prostym węzłem nerwowym, pierwsze dwupłciowe narzędy rodzajne, *7) glisty*, osłona z rzęsów zaginęła, przewód pokarmowy jednym końcem zamienił się na oddechowy, drugim na odchodowy, *8) warkowce* (zimatega), na granicy bezkręgowych i kręgowców; prosty węzeł nerwowy przerobił się w zaczątek rdzenia kręgowego, pod którym urosła grzbietowa struna (chorda dorsalis); *9) bezczaszkowe*, rozpoczyna się tu rozdział płci, jak u pomrownicy; *10) jednonozdrzowe* przedni koniec rdzenia przeszedł w mózg, a grzbietowa struna w czaszkę, jak minogi; *11) pierworyby*, dwa nozdrza, kościec szczękowy, sympatyczny splot, pęcherz pławny i dwie pary odnoży (pletw); *12) skrzeloryby*, początek oddychania płucami; *13) skrzeki skrzelowe* (sozobranchia), obok płuc skrzele, pierwsze pięciopalcowe odnoża; *14) skrzeki ogoniaste*, tracą skrzele, zachowując ogon; *15) pierwoowodne* (protamnia), wytworzenie owodnéj, jest to błona z pępka wyrastająca, napełniona wodą, którą otacza zarodek; — przyrząd łzawy, ślimak i okienko w słuchu; *16) pierwossaki*, łuska zmieniona na włosy, uzębienie zupełne, gruczoły mleczne; *17) torbacze*, stek rozdzielił się na kiszkę odchodową i na otwór moczo-rodzajny, brodawki na gruczołach mlecznych; *18) małpiaki* (prosimiae) są pierwsze łożyskowe zwierzęta ssące, czyli ssaki; *19) małpy ogoniaste*, uzębienie i wąski nos, jak u człowieka, oraz paznogcie; *20) ludomałpy* z mioceńskiego peryodu, utrata ogona i części włosów, rozwój części mózgowych; *21) małpoludy*, bez mowy, ale rozwinięty człowiek; *22) ludzie*, rozwinęły się krtań i mózg i powstała artykulowana mowa w dyluwialnym peryodzie. — Dodajmy do tego, że dotąd Papuasy, Buszmany i inni nie znają pojęć oderwanych, a więc i wyrazów na nie nie mają; że Australczyk nie liczy jak do czterech; że są dzikie plemiona, nie mające pojęć o małżeństwie, lub życiu rodzinnym, że żyją w stadach, łażąc po drzewach, że nie znają ognia, a gałąź i kamień ich bronią; że wedle sprawozdań misyonarzy łatwiéj ukształcić zwierzęta domowe,

słowy: „nie ma tworu, czyli realnego istnienia, któryby nie nosił na sobie cechy gatunkowéj, i nie był przeznaczon do utrzymania téj cechy przez rozpładzanie się.“

Więc i forma gatunkowa, któréj znaczeniem jest szczególność, ma rzeczywistość, bo warunkuje istnienie każdéj materyalnéj rzeczywistości. Pokazuje się i tu znowu widocznie, że działaniem przeobraźni jest tworzenie się. Wszystko się we świecie i w naturze tworzy, a tego tworzenia się celem jest utrzymanie gatunków, które znowu utrzymują całkowitą ideę stworzenia. W nieustannéj metamorfozie form przeobraźnych odsłaniają nam się zatym wielkie cele mądrości bożéj. Nie jest to igraszka form, ale jest rozwój boski żywota całego świata w nieprzejrzane żywoty gatunkowe, które się znowu w nieprzeliczone żywoty pojedynkowe roztryskują. Wszystko zatym jest jedną wielką harmonią, jedną wielką myślą Boga. Forma jego obraźna jest jak głębia niebios ciemna, co skrzy się i zdobi gwiazdami kształtów; a w tych kształtach jest porządek, jest drabina Jakóbowa, po któréj szczeblami z ziemi do nieba i z nieba do ziemi się zstępuje. Kluczem téj wielkiéj harmonii form jest zapładzanie — wielka, sakramentalna tajemnica, łącząca stwarzanie i tworzenie się — dzieło obraźni i przeobraźni razem. Ten pogląd na tworzenie się gatunków przez zapładzanie, rozjaśnia nam owe ciemne miejsca w metafizyce Arystotelesa, — gdzie mówi o formie: „Ruch sprawia, że materya łączy się z formą.“ — „Ale że każde niższe przez wyższe porywane bywa, ostatecznie ruch cały świata od Boga niewidomego pocho-

niżeli tych dzikich ludzi; — dodajmy, że zarodki wszystkich kręgowców są sobie podobne, są komórką z jądrem, że rozwój embryona do pewnego czasu u nich wcale nieodmienny i dopiero późniéj się wyróżnia, — a będziemy mieli dowody rzeczywistego, stopniowo rozwijającego się do doskonałości typu zwierzęcego. Z mową, zdaje się, jako z manifestacyą, chociażby najbardziéj ciałem i obyczajami ograniczonego ducha, poczyna się i jego nieśmiertelność, do któréj ani bezmowne małpoludy, zresztą hipotetyczne przypuszczenie, nie sięgają, ani zwierzęce ludomałpy, jak goryl, szympans, orangutan, gibon.

dzi.“ — „Ztąd pociąg zmysłowego powstawania z nadzmysłową formą.“ *

Okazaliśmy dotąd konieczność i rzeczywistość form gatunkowych w naturze. Pokazało się oraz, że to są formy wyobraźne, których charakterem jest utrwalanie się w czasie. W nich utrzymują się od pokolenia do pokolenia wszystkie prototypy stworzenia i wszystek porządek świata; bez nich byłby nieład i zamięszanie, spaczenie celów stworzenia i mądrości stwórczéj. Najwidoczniejszy tego dowód w mądrym i tajemniczym urządzeniu natury, że gdy się dwa blisko podobne gatunki zespolą i utworzą nowy gatunek tworu, takowy traci siłę dalszego rozpładniania. Muły nie rozpładniają się, i jajka ptaków, co się ze spółki kanarków i wróbli wylęgły, nie są zarodne. Gatunkowe formy są zatym ściśle w naturze ograniczone i za te granice nie przechodzą. **

* Arist. Metaph. VII. 6. — VIII. 6.

** Naturaliści, aby udowodnić przejście od martwéj do organicznéj natury, biedzili się nad wynalezieniem nieustrojowéj cieczy, w któréj rozczynione są kwas węglowy, ammoniak, podwójne sole itp., aby naocznie się przekonać, że z takiéj cieczy ustrojowe, czyli organiczne rozwinie się jestestwo. Nadzieje wynalazku takiego urosły, gdy Woehler 1828 roku z połączeń sinu i ammoniaku utworzył ustrojowy mocznik. Dotąd, i zapewne na przyszłość, nadaremne usiłowania. — Teoryą komórek organicznych, zwanych plastidami, czyli kształtnikami, wyłożyli Schleiden i Schwan. Są w nich cytody, zarodzie, pozbawione jądra, jak u moner; są i właściwe komórki z jądrami (nucleus). Jedne i drugie są nagie i kryte, wedle tego, czy posiadają błonę (osłonę), czy nie. Są to już ustroje, acz proste, zdolne jednak do wzrostu.

Podobnie niedocieczonym przejście od roślin do zwierząt. Mikroskopiczne pierwotniki (protista) są i do roślin i do zwierząt podobne. Z tego powodu i płciowość, i rozpłód za pomocą niéj, jest późniejszym dopiero objawem organicznego życia. U niższych organizmów rozpłód dokonywa się bezpłciowo (monogonia), albo przez samopodział, albo przez pączkowanie, albo przez wielozarodnikowy i jednozarodnikowy rozpłód. Wodne monery, są to ruchome bryłki śluzowe bez narządu, powstałe z białkowych połączeń węgla. Cienkowski opisał 1865 r. monerę słodkiéj wody, zwaną Vampyrella

Wszakże jak wszelkie formy wyobraźne, tak i gatunkowe, utrwalają się tylko do czasu. Wszystkie twory żywotne, a zatym i twory, gatunek pewien składające, są zawisłe od warunków życia, które daje zewnętrzna przedmiotowość. Jak życie pojedyczego tworu kończy się, gdy mu warunków życie utrzymujących nie dostaje, tak i całe gatunki z tego samego powodu wymrzeć mogą. Ileż to już nie powymierało przedpotopowych gatunków zwierząt, a zapewne i roślin. Dziś nawet żubry tylko w Białowiejskiéj puszczy jeszcze się utrzymują.

Huxley zoolog 1868 w głębiach morza odkrył morenę Bathybius Haeckelii, mieszka tam w formie oczkowatych siatek bezkształtna zaródź, wielkości główki od śpilki. Monera rozpładza się, że się zwęża w środku, oddziela na dwie części, i powstają dwie monery. Vampyrella rozdziela się na cztery części, protomonas rozdziela się przez samopodział na wiele bryłek śluzowych. Wszakże i embryo ludzki i zwierzęcy taki sam zrazu przedstawia samopodział komórek z jąderkami.

Pączkowanie widzimy u zwierzokrzewów, korali, hydromeduz, glist płaskich, oponnic, pierściennic. Mały występ (pączek) zaczyna na komórce samodzielnie wzrastać, i albo się oddzieli, albo zostając, samodzielnie się rozwija.

Polysporogonia (wielozarodkowość) dzieje się, że we wnętrzu wielokomorkowego osobnika wydziela się pewna ilość komórek i poczyna osobny wzrost, podobny do rodzica, aż się od niego wydzieli; np. w ciele sysawek (Tremadota).

Monosporogonia u roślin skrytopłciowych odbywa się podobnie, tylko że się jedna komórka wydziela, a rozwija dopiero, gdy się wydobędzie z rodzicielskiego objęcia. Jest i tu działanie płciowości, boć jest jéj popęd ukryty do samopodziału, do wyosobniania się i wydzielania w osobne, podobne rodzicowi twory. — I rozpłód płciowy (amfigonia) jest dwojaki. Dwupłciowość tego samego osobnika (hermafroditismus), jak u roślin, ślimaków, pijawek i wielu robaków. Rozdzielnopłciowość (gonochorismus) jest wielką tajemnicą natury. Są zarody na kilka pokoleń (parthenogenesis, dzieworództwo); u pszczół jajka zapłodzone wydają zeńską jednostkę, niezapłodzone męzką (trędy). Jajko ludzkie ma zaledwie $^1/_{10}$ linii w przecięciu, a jednak przenosi rodzicielskie przymioty na potomka. To nas naprowadza na hybrydy, czyli na mieszańce. Gdyby gatunki z sobą się łączyły i potomstwo odziedziczało przymioty ojca i matki, przyszłoby wkrótce do rozlicznych mieszańców, czyli bezgatunkowych tworów. Ale tak nie jest. Gatunki są oddzielone, i w dzikim stanie nie spółkują nigdy-

W Europie już ich indziéj nie ma, a tego gatunku dzikiego, rogatego bydła nie znaleziono w innych częściach ziemi naszéj. Więc i żubry są bliskie wymarcia. Na wyspach Isle de France i Bourbon wyniszczono do szczętu *dronty*, ptaki wielkości łabędzia, które się tam tylko chowały, nie mogące z łatwością ani pływać, ani latać. Dziś ich już nigdzie nie masz, tak, iż Cuvier powątpiewał nawet, czy kiedykolwiek istniały, aż się o tym przekonał z łap i dziobu, które w gabinecie zoologicznym Oxfortskim przechowano, — ostatnie ślady zaginionego *dronta*. Zdaje się, że jak jedne gatunki giną, tak znowu drugie powstają, wpływem miejscowości i zmian klimatycznych do bytu wywołane. Byk i baran zmieniły się na przylądku Dobréj Nadziei w bawołu i antilopę; w Ameryce północnéj w bizona i jelenia, w Polinezyi w kanguru i w inne dwukopytkowe zwierzęta.

Charakterem form wyobraźnych jest czasowość, więc formom gatunkowym przymiot wieczności nie służy. W wielkim łańcuchu tworów planety naszego szczegółowość nie przestaje

ze sobą. Tylko wśród domowych zwierząt i roślin zachodzi rodzajowanie i odmiany, najczęściéj sztuką ludzką przeprowadzone. Ale i tu mieszańce między sobą już się daléj nie rozpładzają. Muł z klaczy i osla (hinnus) ma więcéj oślego, niż końskiego; przeciwnie muł z ogiera i oślicy. Podobnie mulaci z europejczyka i murzynki, różnią się od mulatów, spłodzonych z murzyna i z kobiety rasy europejskiéj. Chowane świnki morskie nie łączą się nigdy z swoimi dzikimi przodkami w Brazylii. Do Paraguay przeniesiono nasze koty, a te tam rozpłodzone, acz swojskie, nie krzyżują się już z naszym kotem domowym, od którego pochodzą. Króliki wysadzone na wyspę Porto-Santo, z okrętu 1419 roku, rozmnożyły się tam ogromnie, zdziczały i zmalały na szczury, i już nie spółkują z naszymi królikami. Kozioł z owcą, baran z kozą rzadko się krzyżują; a zawsze bez skutku. Wszakże krzyżują się i płodzą zbliżone do siebie mieszańce. Hebrydy z owcy i kozy wychowują się w Chili. Zające i króliki w dzikim stanie nie mięszają się, ale od r. 1850 płodzą się takie mieszańce we Francyi, zwą je tam lepus Darwinii. Z motyli krzyżują się niektóre mieszańce, jak kraśnik (zygaena) i pawica (saturnia). Gołębie i psy najwięcéj się, już przez stuczne, już przez dobrowolne krzyżowanie rozradzojowały. Widać z tego wszystkiego, że prawo natury, utrzymania gatunków w osobni, ściśle jest przestrzeganym.

być szczegółowością, choć jeden, lub więcéj z podrzędnych jéj szczegółów zaginie, albo nowy się dołączy. Wszystkie nareszcie twory planety naszego są także tylko podrzędną szczegółowością, w rozleglejszéj nierównie szczegółowości systemu słonecznego. I jak życie tego planety, tak i wszystkie twory gatunkowe, do tego życia przywiązane, zaginą kiedyś, a system nasz słoneczny nie przestanie być szczegółem w niezmierzonéj powszechności wszechistnienia. Tylko więc formy obraźne są wieczne, formy wyobraźne, by téż gatunki całych światów stanowiące, są tylko czasowe. — „Prochem jesteś, w proch się obrócisz,“ jest straszliwym przeznaczeniem wszystkiéj materyalnéj przedmiotowości, napis wyryty i na jątce, któréj żywot chwilami policzon, i na niezmiernych bryłach słońc i planetów, co przez myryady lat po przestworzu krążą.

Pytanie, na wstępie tego wywodu postawione, rozwięzuje się zatym co do treści jak następuje:

Formy **przeobraźne** w świecie są **kształty.**

Formy **wyobraźne** w świecie są **gatunki.**

Formy **obraźne** w świecie są **siły.**

Pierwsze odpowiadają bytowi cielesnemu w Logice, drugie bytowi niecielesnemu, trzecie bytowi zasadniczemu. Kształty są to formy cielesne; gatunki formy niecielesne; siły formy zasadnicze. W nich się odbija wieczność, czasowość i znikomość; tudzież ogólność, szczególność i pojedyńczość. Wszystko to jest w naturze i we formach, a działanie z tych form wynikające, jest stwarzaniem, tworzeniem i tworzeniem się. Chociaż w świecie są formy obraźne i wyobraźne, głównym zawsze charakterem świata będą same formy przeobraźne. Bo choć pierwsze dwie są boską podstawą, żywotem, ładem, porządkiem świata, to jednak ostatnie przedstawiają tylko przedmiotowość, a świat jest przedmiotowością. Wszystko troje form

nareszcie leży we wstępniu naszym „wyobrażam“, bo każda rzecz, każdy przedmiot w naturze, wyobraża kształt, gatunek i siłę; każdy przedmiot jest w sobie pojedynkiem, szczegółem i ogółem, jest, jak się już rzekło, małym świecikiem w sobie.

---

2. Formy pierwotne w ludzkości.

Przystępujemy do drugiego z kolei pytania:

Jakie są formy obraźne w ludzkości, jakie są wyobraźne i jakie przeobraźne?

Człowiek, a następnie ludzkość, jest nie tylko tworem, ale i twórcą, nie tylko tworzeniem się, ale i tworzeniem. Jako przedmiot stworzony należy do natury, do świata, do ogólnéj przedmiotowości, i cobyśmy tu o nim ze stanowiska ogólnego umnictwa powiedzieć mogli, już było rozwiązanym w rozwiązaniu zeszłego pytania. Człowiek pod tym względem jest tylko najdoskonalszym zwierzęciem, najsztuczniéj zbudowanym tworem natury, a w ludzkości trwa i utrzymuje się jego gatunkowość, mająca w rasach, w plemionach, w ludach, w rodzinach, swoje podrzędne szczegółowości. W ustrój człowieka wchodzą te same odwieczne właściwości materyi, jak w skład każdego innego tworu; tu na ziemi jest to ich najdoskonalsza modyfikacya. Na człowieku, przynajmniéj na naszym planecie, kończy się ów łańcuch coraz doskonalszych tworów, który się rozciąga przez trzy królestwa natury. Każdy zatym człowiek, jako twor, jest kształtem, gatunkiem i siłą, ma więc jako taki, wszystkie trzy rodzaje form, któreśmy uważali w świecie. — Inne pytania, które się jeszcze nastręczają, uważając człowieka jako naturę, nie należą do ogólnego umnictwa.

Stanowiąc więc powyższe pytanie, nie chcieliśmy i nie mogliśmy je zastósować do człowieka, jako do tworu, ale do człowieka jako do *twórcy*. Człowiek-twórca jest to inna zupełnie istota, niżeli człowiek-twór. Ten jest synem natury,

tamten jest synem bożym. W tamtym jest duch jednostkowy, nieśmiertelny, téj saméj co Bóg istoty, w tym tu jest tylko życie natury, niczym nieróżne od życia innych zwierząt. Podział ludzi w starym testamencie, na synów boskich i synów ludzkich, miał głębokie swoje znaczenie.

Dopatrywać przeto będziemy form obraźnych, wyobraźnych i przeobraźnych w człowieku-twórcy, czyli w duchu jego jednostkowym, to jest w duchu względnym; a że bierzemy ogólnego człowieka, przedstawiać on nam zarazem będzie ludzkość. Już się powyżéj nadmieniło, jaki był cel stworzenia człowieka i jego gatunku. — Duch bezwzględny, wylewając w nieskończoność treść swoją, i uzewnętrzniając ją przez pojaw, musiał uzewnętrznić i sam rdzeń istoty swojéj, to jest, pojawić wszystkie przedmiotowości ducha swego w całostce. Stworzył więc człowieka: na obraz i podobieństwo swoje. Tchnął w człowieka-zwierzę i zrobił z niego człowieka-ducha; stworzył jednostkowego ducha, téj saméj istoty, co duch bezwzględny, ale ograniczonéj przez względną przedmiotowość natury, w któréj duch człowieczy żyje i przez którą działa.

Człowiek, jako duch jednostkowy, idący bezpośrednio z Boga, wziął wraz z istotą ducha, potencyą wszystkich prototypów myśli boskich, które w człowieku-tworze, gdy się rodzi, leżą bez wiedzy, i dopiero z wiekiem, czy to przez naukę, czy przez własny rozmysł, czy innymi drogami, rozbudzają się, rozwijają i rozmagają, — a twórczymi środkami człowieka-ducha do pojawu i do upostaciowania się zewnętrznego przychodzą. Człowiek tę wiedzę i tę pracę rozwoju myśli bożych przejmuje od człowieka, pokolenie od pokolenia, naród od narodu, wiek od wieku; — tym sposobem w całéj ludzkości do coraz wyższéj doskonałości i do coraz rozleglejszego rozrostu przychodzi wiedzenie i urzeczywiszczanie się myśli, a raczéj idei bożych.

Połóżmy tu raz na zawsze różnicę między myślą, a ideą bożą, abyśmy się rozumieli. Każda idea jest myślą bożą, ale nie każda myśl boża jest ideą. Każdy twór w szczególności jest n. p. wyrazem myśli bożéj, ale nie jest jeszcze

dla tego wyrazem idei. Idea jest myśl boża, mająca w sobie nieskończoną pełność treści i zdolna dla tego nieskończonego rozwoju. Taką ideą jest n. p. prawo, piękno, dobro i t. p. Każda z nich jest nieprzebranym zdrojem treści, która się na całą ludzkość i na całą wieczność wylewa. Każda rozbudzona w człowieku do wiedzy, wykształca się coraz doskonalszym i rozleglejszym pojęciem, które znowu na zewnątrz do pojawu przez formę występuje. Prawda jest tylko jedna, jako Bóg, będący prawdą, jest jeden, ale prawda ta w bezwzględności swojéj jest macierzą nieskończenie wielu prawd względnych, które jako tyloliczne osobne umiejętności, stają się wiedzą i pojawem w ludzkości. Jest to rozwój nieskończony idei prawdy w czasie. Bóg równie jest nieskończonym dobrem, ale i to dobro bezwzględne jest źródłem nieskończenie wiela dóbr względnych w ludzkości, stanowiących już pożytek, już szczęście rodzaju ludzkiego i każdego człowieka w szczególności. Im człowiek mniéj ukształcony, tym mniéj poznaje i czuje te dobra; im oświata jego większa, tym więcéj ich dla siebie zdobywa. Z oświatą zatym rozmnażają się dobra względne i występują na pojaw, stanowiąc rozwój idei dobra bezwzględnego. Tak się ma z każdą inną ideą bożą.

Celem ludzkości, jak się już rzekło, jest: rozwijać do wiedzy i do pojawu idee boże — urzeczywiszczać królestwo boże na ziemi. Nie mamy na myśli trawestować religijnego znaczenia królestwa bożego na znaczenie filozoficzne. Religijne jego znaczenie pokaże się może na innym miejscu. Sądzimy wszakże, że i to znaczenie, któreśmy w tym miejscu przyjęli, nie odbiega od wyobrażeń naszych religijnych. — W téj saméj modlitwie, w któréj prosimy „przyjdź królestwo twoje,“ prosimy oraz „bądź wola twoja, jako w niebie, tak i na ziemi,“ która to prośba dość jasno pokazuje, że gdzie się ma pełnić wola boża, tam się ma urzeczywiszczać królestwo boże. — Człowiek nietylko żyje dla nieba, ale i dla świata, to jest dla ludzkości; jest tu najemnikiem i pracownikiem Boga w rozwijaniu królestwa jego na ziemi, i wedle téj pracy będzie mu płaca i nagroda w królestwie bożym w niebie.

Cel ten wzniosły, nad którym ludzkość cała pracuje, jest zaiste godnym mądrości Boga, który człowieka stworzył i w narody rozmnożył. Inaczéj dzieje przedstawiałyby tylko igrzysko, na podobieństwo igrzysk okrutnych, które sobie człowiek niegdyś, a podobno i dziś jeszcze, z walki zwierząt, a nawet ludzi, wyprawiał. Człowiek nabiera dopiero charakteru boskiego, niejako obywatelstwa niebieskiego, gdy się uznaje w służbie bożéj i spełnia poznane i przejęte obowiązki rozwijania idei bożych, którymi się urzeczywiszcza królestwo boże na ziemi. Królestwo to nie przestaje nosić na sobie znamienia ziemskiego, bo urzeczywiszczając się w świecie przez względnego ducha, nigdy bezwzględnym stać się nie może i z natury swojéj rozwija się w czasie. zbliżając się coraz bardziéj do doskonałości królestwa bożego w niebie. czyli do doskonałości idei samych, — bez możności osiągnienia jéj kiedykolwiek. Filozofia Ludwika Królikowskiego, która nosi tytuł: „Polska Chrystusowa" wzięła sobie za cel tę właśnie stronę filozoficzną i rozwija myśl królestwa Bożego na ziemi. *

Rzecz o królestwie bożym, które się przez ludzkość urzeczywiszcza, nie była niepotrzebnym ustępem, od rzeczy głównéj odbiegającym. Ona nas i owszym naprowadziła na to, co jest w człowieku i w ogóle w ludzkości boskiego. I d e e b o ż e s ą t y m w l u d z k o ś c i, c z y m s ą p r a w a n a t u r y w n a t u r z e. Prawa natury, a idee, są tylko względnie różne, bezwzględnie są jedną i tą samą mądrością i wiedzą bożą. Jest to rozum, myślenie boże, w dwóch różnych ostojach. Prawo natury jest ideą i świat téj idei rozwojem. Idea na odwrót jest prawem natury, bo jest prawem, — prawdą w ogólności. Jak prawa natury, tak idee są o d w i e c z n e, odwieczne światła istoty myślącéj Boga. Przez prawa natury Bóg jest w świecie, a świat w nim; przez idee Bóg jest w ludzkości, a ludzkość w nim. Prawa natury utrzymują świat i wywołują go do bytu; są jego żywotem, jego działaniem, jego wewnętrznością. Idee utrzymują ludzkość i wywołały ją do bytu, są podobnie jéj działaniem, jéj we-

* Zobacz: część naszą krytyczną.

wnętrznością. Bóg stwarza świat nieustannie i nieustannie stwarza ludzkość, to jest: wywołuje do bytu duchy jednostkowe, bo w tym znaczeniu bierzemy tu ludzkość.

Znajdziemy więc formy obraźne w ludzkości, gdy znajdziemy powłócz zewnętrzną na idee. Idee jako myśli, nie istnieją, są tylko pojęciem, są treścią, któréj trzeba formy, aby się obudzić i pojawić mogła. Idee, we formy obleczone, zowią się ideały, i oto formy, których szukamy.

Przyjęliśmy wyraz idea i odpowiedni mu wyraz ideał, bo się takowe już w języku naszym oswoiły, mówimy idealność, idealny, idealizować; i trudno na to miejsce narodowe nazwy wprowadzać, coby to samo oznaczały i wszystkie były jednego pochodzenia. Zamiast ideałów możnaby położyć pierwowzory, wszakże nietrafnym byłoby, za ideę położyć wzór, albo wzorzec. Nim więc trafniejsze nie znajdą się w języku naszym nazwy, lepiéj przy obcych pozostać.

Sztuki piękne wzięły głównie ideały w posiadłość. Pierwowzory piękności zwykliśmy wyłącznie nazywać ideałami. Wszelako istotne tego wyrazu znaczenie wypowiada coś, co nam się przedstawia, jako zupełna doskonałość, jako niedosięgniony pierwowzór wszelakich ukształtowań duchowych. Piękno czepi się tylko jednéj strony formy, to jest saméj zewnętrzności kształtów; lecz i wszelkie inne formy, będące obłoczą wszelkich innych idei, muszą mieć także swoje pierwowzory, a nawet całkowita pełnia utworu mieć go może. Ztąd téż Chrystusa nazywamy ideałem ludzkości, Maryę ideałem płci żeńskiéj. Rzeczpospolita Platońska, miała być ideałem formy rządu, Emil Jakóba Rausseau, miał być ideałem wychowania i t. p.

Narody zbieżają do ideału szczęścia ludzkiego, choć go nigdy ani posieść, ani objąć całkowicie nie mogą, bo to z natury idei wypada, która jest ideału treścią. W głębi łona ducha jednostkowego, jak w głębi łona ziemi, ukryte leżą pierwowzory. Są tam nieprzebrane kopalnie ideałów, nieprzebrane bogactwo form doskonałych. Nic ziemskiego, brudnego, cielesnego i skalanego w nich nie dopatrzysz; świecą światłem niebieskim, a będąc zupełnéj doskonałości wyrazem, dają świa-

dectwo boskiego swego pochodzenia. Dla tego téż nie każde oko ziemskie je dopatrzy. Trzeba, aby się człowiek przez ukształcenie zbliżył do Boga, iżby zdolen był ujrzenia ideału. Geniusze i ich dzieła, są to księżyce, oświetlone promieniami ideału, co jak słońce w ich duchu goreje i jaśnieje. Ludzie zwyczajni idą torem, który im te pojedyńcze światła w ludzkości wskazały i biorą tym sposobem pośredni udział w dziele ideałów. I oni także mają swoje ideały, choć prawie niedojrzanym światełkiem świecące, jak świętojańskim robaczkom, trzeba im nocy, abyś je dojrzał. Poślij wieśniaka naszego wśród dzikich ludzi, a wszystkie jego dzieła, które się u nas stały powszednimi, będą dla nich ideałami, doskonałościami, i wezmą człowieka tego za Boga, jak niegdyś Amerykanie Hiszpanów. W tym przyrodzonym instynkcie dzikich ludzi, którzy do potęg boskich odnoszą wszelkie pojawy nieznanéj im cywilizacyi, leży także dowód, że światło tych idei, w pojaw obleczonych, od Boga pochodzi.

Jak w naturze wszystko się dzieje przez siły, tak w ludzkości wszystko się dzieje przez ideały. Czy to weźmiesz prawodawcę, który dla narodu prawa układa, czy rolnika, który przemyśliwa nad ulepszeniem gospodarstwa, czy człowieka przemysłowego, który nad udoskonaleniem jakiegokolwiek przedmiotu pożytkowego pracuje — każdemu z nich świeci ideał doskonałości względnéj, do którego się chce zbliżyć. Ale i każdy, by téż i najdrobniejszy czyn ludzki, byle płynął z namysłu ducha, będzie jakiegoś ideału obrazem. Cokolwiek wykonać przedsiębierzesz, musisz mieć wprzódy téj rzeczy obraz, a ten obraz jest ideałem, bo każdy to robi, co wedle pojęcia swego uważa za najlepsze.

Tym sposobem odwieczne światło ideału rozstrzela się w miliony drobnych świateł, przyświecających w ludzkości; rozpryskuje się na nieprzeliczoność rozdrobnionych i względnych, że tak powiem, i d e a l i k ó w, które ledwie się zapalą, już znowu gasną. Jest to więc powiat ciągłéj zmienności, powiat przeobraźni, w który obraźnia wstępuje. Jak pojedyńcze kształty i twory były skutkiem nieustającego działania sił w naturze, tak pojedyńcze c z y n y i d z i e ł a ludzkie są skutkiem nie-

ustającéj pracy ideałów. I oto pokazały się nam formy p r z e o b r a ź n e w ludzkości.

Rozświeca nam się ztąd istota czynu, czyli dzieła ludzkiego. Nie wszystko, co człowiek czyni, zasługuje na miano czynu albo dzieła. Wyłączają się tu przedewszystkim wszystkie czynności człowieka-zwierzęcia, tak nazwane zaspakajanie potrzeb natury, które są ludziom z innymi zwierzętami wspólne. To tylko jest czynem i dziełem, co jest pracą ducha naszego. W całym niezmierzonym przyrodzeniu nie ma ani jednego czynu, bo nie ma w nim ducha działającego z wiedzą. Pod tym względem jeden czyn człowieka większéj jest wartości od wszystkich prac i robót natury; bo w naturze nie ma wiedzy, a czyn jest wypływem wiedzącego się w tym czynie ducha. Bóg się wie w naturze i dla tego natura jest wielkim warsztatem tworów Boga; Bóg się wie i w ludzkości i dla tego ludzkość jest wielką pracownią czynów Boga.

Do istoty czynu, czy dzieła, należy więc, aby się duch nasz w nim wiedział. Wszystkie zatym mechaniczne prace ludzkie, w których człowiek automatem i machinialnie odbywa obowiązki swoje, nie są czynami. — Ale obok wiedzenia się ducha naszego w czynie, potrzeba oraz, aby czyn wypływał z działania ideału, aby odwieczne światło w nim świeciło, i aby forma czynu była jedną z nieprzeliczonych modyfikacyi, czyli odmian ideału. To więc tylko działanie ludzkie zasługuje na imie czynu, przez które się odwieczny ideał utrzymuje i rozwija. Każdemu czynowi przyświeca i d e a l i k, jeden z rozstrzelonych promieni ideału. Kto działa wedle wzorca, jaki za najlepszy uważa, kto ten wzorzec udoskonala wedle zdolności swoich, ten czynami życie swoje zdobi, ten żyje wedle ducha swego i pojawia się dziełami ducha; ten rzeczywiście jest pracownikiem bożym, w królestwie jego na ziemi, jest pszczołą niebieską, znoszącą do wspólnego ula miód słodki, zebrany po kwiatach ideału; taki tylko człowiek jest d u c h e m-c z ł o w i e k i e m. Trutniami ludzkości są ludzie, żyjący tylko wedle ciała. Są to l u d z i e-z w i e r z ę t a.

Dwa warunki każdego czynu: wiedzenie się w nim ducha naszego i działanie w nim ideału, są właściwie jednym warun-

kiem, bo tam tylko się wie duch nasz duchem, gdzie rozwija to, co jego istotę stanowi; istotę zaś jego myślącą stanowią idee, istotę obrazującą tych idei kształty — razem ideały. Rozwijanie ideału jest zatym rozwijaniem istoty ducha naszego i takowe objawia się w działaniu zewnętrznym. Na odwrót rozwijanie się ideału przez człowieka nie może się odbyć bez wiedzy ducha jego. Obie więc warunkowości czynu uwzajemniają się i jednoczą.

Nieustannym jest działanie ideałów w ludzkości, bo nieustającym jest żywot Boga, którego ideały są współistotą. Żywot ducha jednostkowego na tym działaniu polega, i odwieczne ideały boskie objawiają się przez ludzkość, — przez stworzone jednostkowe duchy. Ludzkość, a w ludzkości pojaw zdolności, talentów, geniuszów, jest koniecznością, jak pojaw każdéj treści. Modyfikacyami niezliczonymi działania ideałów są czyny i dzieła ludzkie, będące w dziejowym salonie oświaty, jakby światłami rozlicznego koloru i rozlicznéj jasności i wielkości; — począwszy od płomyków maluczkich, co na jedną krótką wieczorną dobę nieumiejętnych umysły rozjaśniają, aż do kłębów płomieni, co w noc dziejową szeroką łuną narodom przyświecają, podobne do słońc promienistych, zawieszonych w czasie, co jak olbrzymie kagańce oświetlają całe wieki i tysiące lat żywota ludzkości. Śliczne tam gry ogniowe. Geniusze wystrzelają z narodów jak race, poświetlają na chwilę jasną gwiazdą, aż czynami swymi, jak deszczem iskier, spadną na ziemię. — Czyny i dzieła ludzkie są zatym, jak kształty i twory w naturze, niedojrzane w małości i nieprzejrzane w ogromie.

C z y n wyraża dokonanie czegoś zwyczajnego, d z i e ł o dokonanie czegoś wielkiego i znaczniejszego, i dla tego przedmioty sztuk pięknych, nazywają się dziełami, a nie czynami; podobnie dzieła pisane. Czyny są jak pojedyńcze twory, dzieła jak pojedyńcze globy, tworów pełne. Czyn zwykle uważany za pracę jednego człowieka, dzieło może być pracą zbiorową wielu ludzi dokonane. Wszakże różnica ta nie jest konieczna. Czynem n. p. było zamordowanie Cezara, i czynowi temu przyświecał ideał wolności; a wielkie dzieło odkupienia doko-

nane było śmiercią Chrystusa, któremu to dziełu przyświecał ideał miłości bliźniego. Ale każdy czyn i każde dzieło jest jednością w sobie, jest osobnym organicznym żywotem, zaś duszą tego żywota jest ideał względny, jedna z odmian ideału bezwzględnego. Dziełem zbiorowéj pracy były krucyaty: ideał wiary stoczył się do ideału wyzwolenia grobu Zbawiciela z rąk niewiernych, i był jednością dzieła, które przez dwa wieki ludy Europy parło do Azyi.

Czyny i dzieła są zatym formami przeobraźnymi w ludzkości. a odmianami odwiecznych form obraźnych, czyli ideałów. Form przeobraźnych charakterem jest przemienność, a działaniem przeobraźni tworzenie się. Odpowiadająż czyny i dzieła tym znamionom? Wyraz d z i e ł o już pochodzeniem swoim znamionuje tę przemienność. Dzieło d z i e j e się, a co się dzieje, jest działaniem w czasie, przeobrażaniem się form, każdą nową chwilą czasu odmienianych. Na téj ustawicznéj przemianie polega żywot dzieła: jego poczęcie się, wzrost i dokonanie. Ztąd i d z i e j e, w pojedyńczych czynach i wypadkach, mają ten sam przemienności charakter, bo czas jest nieustannym niszczeniem i budowaniem, ciągłym ronieniem życia i śmierci; co się więc dzieje w czasie, nosi ten sam zmienności charakter. Każda chwila czasu daje inną postać dziejom. Dziś ten monarcha, lub minister umiera, jutro jaka instytucya upada, nowy rząd, nowe prawo powstaje. Wciąż coś przybywa, lub ubywa. Czyn ma to samo znaczenie, co i dzieło. Żywot jego na krótszy przeciąg czasu ograniczony, dla tego prędszą jeszcze jego form przemienność, nim dokonanym zostanie.

Czyny i dzieła zmieniają się pod wpływem coraz innych okoliczności i stosunków, bo każda chwila czasu rodzi inną postać rzeczy. Nie ma zatym podobieństwa, aby w téj nieprzeliczoności dzieł i czynów, dwa z nich zupełnie były sobie równe. Jak nie ma w świecie dwóch sobie równych kształtów, tak nie ma dwóch równych czynów. Świat ludzki jest taką rozlicznością czynów, jaką rozlicznością kształtów jest świat materyalny. Wypada to oraz z ogólnego ich pojęcia, bo skoro czyny są odmianami odwiecznych ideałów, tak jak kształty odmianami sił odwiecznych, niepodobna jest, aby dwie odmiany

były sobie zupełnie równe, albowiem tym samym nie byłyby odmianami.

Czyny i dzieła stanowią przedmiotowość świata społecznego, czyli świata ludzkiego. Nad jednymi pracują pojedyńczy ludzie, nad innymi mniejsze lub większe gromady ludzi, i to przez kilka, lub kilkanaście pokoleń, jak niegdyś nad piramidami w Egipcie, a w średnich wiekach nad olbrzymimi budowlami katedr gotyckich; — nad innymi pracują całe narody i wieki, jak n. p. nad wyrobieniem swobód społecznych i politycznych; — cała ludzkość nareszcie pracuje nad dziełem urzeczywiszczenia królestwa Bożego na ziemi, a pracy téj końca nie będzie, aż do skończenia wieków. Jest więc równa rozliczność, rozmaitość i żywotność w przedmiotowości ludzkiéj, jak w przedmiotowości natury. Nie ma i tam, że tak powiem próżni, nie ma ustanku pracy, ale jest ciągłe działanie ideałów, przez które się świat ludzkości wypełnia. Myślenie, jak powietrze, świat społeczny wypełnia; myśl się wszędzie wciska, wszystko sobą zapełnia; a tuż za myślą idzie czyn i dzieło, jako téj myśli manifestacya.

Z téj przedmiotowości czynów rodzi się wzajemny ich do siebie stosunek, czyli wpływ na siebie wzajemny. Jeden czyn wpływa na drugi, i wyprowadza nowe czyny do bytu. Czyny zatym, podobnie jak kształty, rodzą się i powstają jedne z drugich, rozmnażają się obok siebie i po sobie. Przyczyna każdego czynu leży zawsze w innym czynie. Jest i tu nieprzerwany łańcuch przyczyn i skutków, czyli przelewania się jednego czynu w drugi, ich poczynania się i rodzenia. Każdy czyn jest już zapłodkiem następnego, już jest ciężarnym we wszystkie następstwa swoje. Inaczéj działanie ideału nie byłoby podobnym. Jego żywotność musi nadawać oraz żywotność każdéj swéj odmianie, to jest każdemu czynowi i dziełu, co téj odmiany jest pojawem; tym tylko sposobem wyradza się z niego nowa odmiana i nowy jéj pojaw przez nowe dzieło. Jest więc i w czynach działanie przeobraźni, to jest t w o r z e n i e s i ę, przez co charakter ich, jako form przeobraźnych staje się zupełny.

Czyny i dzieła są rzeczywiście tworami jednostkowego

ducha, a zatym utworzonymi, nie tworzącymi się. — Lecz, że duch jednostkowy nie stwarza, to jest z niczego żadnego czynu wyprowadzić nie może i potrzebuje tworzywa, z którego dopiero tworzy; — czyn więc każdy i dzieło każde, wypływa razem i z ducha jednostkowego, jako z twórcy swego, i z danéj przedmiotowości, jako z macierzy swojéj. Pierwszą stroną, niejako po ojcu, jest tworzony, drugą, niejako po matce, jest tworzącym się. Człowiek tworzy czyn wprawdzie, ale tworzy go pod wpływem różnych stosunków i okoliczności, które na działanie jego wpływały. Czas, miejsce, ludzie i wypadki są rozległym tworzywem, na którym się czyn wolą człowieka zapładnia. Ojcem jego jest człowieka wola, ale matką okoliczności. Jest to ożenek wolności i konieczności w historyi. Podobnie człowiek, acz czyn tworzy, następstw jego odległych, a często nawet i blizkich przewidzieć nie może. Wiedzieliż sprzysiężeni republikanie Rzymu, że śmierć Cezara, na którą się sprzysięgli, utoruje drogę do jedynowładztwa Oktawianowi! Wiedzieliż, że na polach Filippijskich stara, uprzywilejowana wolność obywateli Rzymskich skonać musiała, bo nowa powstawała wolność duchowa, którą ewangelia niebawem miała ogłosić? — Albo owi rycerze krzyżowi, co z takim zapałem wiary szli zdobywać grób Chrystusa, wiedzieliż o tym, że grób ten zostanie w ręku pohańców, a za to nowe wyobrażenia przyjdą do Europy, a nawèt, że pierwsze nasiona reformacyi tu rzuconymi zostały? Nieobrachowane więc są następstwa czynów, bo niekoniecznie bezpośrednio, ale w długiéj kolei czasu, koleją wielu innych pośrednich czynów, wyradzają się. Jak w świecie natury nic nie ginie, ale wszystko się tylko przeobraża, tak i w świecie społecznym nic zaginąć nie może, przeobraża się tylko i żyje w następstwach swoich.

Każde dzieło wreszcie, będąc tworem ducha człowieczego, z istoty jego płynie, i wszystkimi sokami téj istoty, musi być wykarmione. A że duch człowieczy stworzony na obraz i podobieństwo boskie, więc i dzieło jego, będzie na obraz i podobieństwo dzieła boskiego. Dwa są dzieła boskie: świat natury i ludzkość. W naturze Bóg się pokazał Stwórcą wszech rzeczy, i siłami natury jest w niéj obecnym; jest obecnym oraz

w każdym tworze natury, bo każdy twór jest jednością wszystkich sił, jest jako taki osobnym świecikiem *(mikrokosmem)*. W ludzkości Bóg objawił się duchem nieskończonym i jest w niéj obecnym ideałami. Umysł Boga jako ducha, wypełniają ideały, będące obrazami idei bożych. Cała ich nieskończoność jest w nim w zupełności, a przez wiedzę człowieka w czasie, przez całą ludzkość się rozwijają. Ale dla tego czyn każdy i dzieło każde, z osobna uważane, nosi na sobie charakter, nie już jednego człowieka, lecz całéj ludzkości, a jako takie jest z l e w e m w s z y s t k i c h i d e a ł ó w. Na każdym czynie jest pieczęć człowieczeństwa i ludzkość w nim odbija się; w każdym czynie dysze życie ducha człowieczego, będące jednym pulsem żywota boskiego; w każdym czynie ludzkim, jest zatym obecnym Bóg. Niechaj zadrzy człowiek na takie znaczenie czynu, i niech zastanowi się, ażali czyn, który spełnia, a w którego spełnieniu Bóg jest obecnym, godzien jest Boga?

Lecz choć Bóg jest w ludzkości, nie jest przeto ludzkością; choć jest obecnym w każdym czynie człowieka, nie on, ale człowiek go spełnia. Bo do rzeczywistości dzieła trzeba woli Wolę zaś daje człowiek i przez nią staje się dzieło jego ludzkim, a jako takie, nawet bezbożnym stać się może. Chronimy się więc od panteizmu antropomorficznego i potępiamy naukę, która ludzkość bierze za Boga, a przynajmniéj za narzędzie wiedzy jego, a sprawy ludzkie mieni sprawami najwyższéj mądrości, nad którą żadna inna mądrość boska nie włada. My nie utosamiamy Boga i ludzkości, bo Bóg nie jest w ludzkości osobą swoją przytomnym, ani w niéj nie objawia zupełności nieskończonego majestatu swojego; ale gdy przez ludzkość rozwijają się ideały boże, Bóg jest w niéj przez nieustające tychże ideałów działanie.

Opuszczając formy przeobraźne w ludzkości, namienić jeszcze musimy, żeśmy tu wyraz c z y n wzięli w znaczeniu formalnym, czyli umniczym. Czyn jest, jak twór każdy, trójcą w sobie i nie może istnieć bez dołożenia się woli, jako trzeciéj współistoty ducha. Nasze tu stanowisko jest jeszcze stanowiskiem dwójcy, zlewu istoty rozumnéj i istoty umniczéj du-

cha. Czyn, w takiéj dwójcy uważany, nie jest jeszcze czynem istniejącym, ale dopiero możebnością czynu. Jeżeliśmy więc formy przeobraźne w ludzkości nazwali c z y n a m i, w niedostatku innego wyrazu, coby ten sam stosunek wyrażał względem czynu, jak kształt względem tworu; rozumiemy pod tym wyrazem samą formalną możebność czynów, czyli to, czym są wedle wypełnionéj formy swojéj, a nie koniecznie wedle saméj rzeczywistości swojéj. Nie chcemy zadawać gwałtu językowi, aby d z i e ł o brać w znaczeniu rzeczywistego czynu, a c z y n w znaczeniu formalnego dzieła. Czyny umnicze są więc obrazy umysłowe, czyli idealiki pojedyńcze czynów istniejących. Z tego więc wypada, że gdy uważamy czyny tylko jako formy, o czynach złych i dobrych mowy tu być nie może, bo ten charakter nadaje im dopiero wola. Fałszywy więc byłby zarzut, któryby nam zrobiono, że wyprowadzając czyny z odwiecznéj formy obraźnéj, oraz wszystko złe wyprowadzamy z Boga.

Przechodzimy do form w y o b r a ź n y c h, będących właściwymi formami ludzkości. — Czyn każdy, acz jest dziecięciem przedmiotowości zewnętrznéj, jak to wykazało się co dopiero, acz tworzy się z innych czynów i pod wpływem współistniejących okoliczności, nie może się przecież narodzić, ani powstać bez pracy jednostkowego ducha. Duch człowieka, jest każdego czynu płodzicielem, on go tworzy i wyrabia, jest to dzieło pracy jego. Czyn każdy i dzieło każde jest więc obrazem, wyrazem ducha naszego. Człowieka poznasz tylko po uczynkach jego, w nich urzeczywiszcza byt swój istota ducha jednostkowego i świeci, w nich obrazem swoim. Czyny i dzieła, to zwierciadła rozwieszone w życiu człowieka, w których widzisz obraz jego ducha. Nic prawdziwszego nad dogmat katolickiego kościoła, ż e w i a r a s a m a z b a w i ć n i e m o ż e, ale że do zbawienia potrzeba oraz dobrych uczynków. Człowiek czynem przyłożyć się musi do urzeczywiszczenia królestwa bożego na ziemi, a wiara jest mu w téj pracy latarnią,

a może być i zagrzewającym ciepłem. Praca ludzkości, jak się już rzekło, jest rozwijaniem się w czasie odwiecznych ideałów bożych i ich uzewnętrznianiem się przez pojaw. W istocie ducha człowieczego leżą te ideały uśpione i rozbudzają się, rozniecane różnymi środkami, tak zewnętrznymi jak wewnętrznymi. Są to środki woli, jako trzeciéj potęgi istoty ducha, mocą któréj możebność zamienia się w realność, czyli w rzeczywiste istnienie.

Rozwijanie się ideałów jest dziełem wyobraźni, ona je kształtuje i do pojawu wyprowadza. Nie są to już pojedyńcze czyny w rozproszeniu, ale jedna czynność ducha, jedna działalność, którą istotę swoję uzewnętrznia i upostacia. Mówimy, że z czynów złożone życie człowieka, ale właśnie dla tego, że w nich jest jego życie, nie jest to złożenie mechaniczne odosobnionych przedmiotowości ducha, ale jest rozwój życia samego, jest jedna przedmiotowość, dająca całkowity obraz jednostkowego ducha. Biografia zdejmuje z czynów taki obraz jedności. Ztąd to z rozrostem i dojrzewaniem ducha rozrastają i dojrzewają czyny jego, aż znów z pełni i siły życia zstępować i słabieć poczną.

Przez czyny więc rozwija się i utrwala życie człowieka i każdy żywot jest jedną wyobraźną formą w ludzkości. Lecz ta jedność pojedyńczych czynów, na pozór w takiéj sporadyczności rozrzuconych, nietylko samym czynom jednego człowieka, którymi się wyraża żywot jego, jest właściwą. Ten żywot był tylko jednym ogniwem, jedną szczególnością w wielkim łańcuchu czynów całych pokoleń, narodów i ludzkości, w których te same świecą odwieczne ideały, i z których rozwinęła się na pojaw i utrwaliła w czasie tychże ideałów istota. Wyobraźnie wielu ludzi dokładały się do tego dzieła i wciąż dokładają. Jako więc w formach przeobraźnych natury układały się rzędy, będące wyrazami jednéj siły i tworzyły się gatunki, — tak i czyny w nieskończonéj rozliczności swojéj, układają się w rozwój jednego ideału i tworzą osobne upostaciowania się ideałów i osobne ich charaktery. Sztuki piękne są n. p. rozwojem ideału piękna w ludzkości.

Architektura, snycerstwo, malarstwo i t. d. są tego ideału gatunki; pojedyńcze szkoły i charaktery każdéj sztuki w szczególności, są tego gatunku rodzajami; same twory mistrzów stanowią odmiany. Tak, jak odwieczne siły natury, będąc ogólnością i rozstrzelając się na pojedynki tworów, miały w gatunkach swoje szczególności; podobnie odwieczne ideały są ogólnością, czyny i dzieła pojedyńcze pojedyńczością, a czasowe rozwoje ideałów szczególnością. Nie mamy na oznaczenie tych szczególności ideałowych przyjętego jeszcze w języku wyrazu. Dobry byłby na to wyraz ustawy, choć trudno sztuki piękne i umiejętności podciągnąć pod wyobrażenie ustaw. Dobry byłby także wyraz sztuki, w znaczeniu pierwotnym kawalców, błamów, ale jest to wyraz zbyt martwego znaczenia, w którym żadna czynność ducha się nie przebija. Trudno n. p. religią nazwać sztuką. Obcy wyraz instytucye nie wypowiada niczego więcéj nad nasze ustawy. Zważywszy jednak, że tak umiejętności, jak sztuki piękne, rozwijają się wedle pewnych koniecznych prawideł, które z rozwoju idei wynikają, i dla tego są pod pewnym względem téj idei ustawami: — zważywszy, że nawet dzieje z ustawy odwiecznego ducha płyną, który w nich królestwo swoje na ziemi urzeczywiszcza — wolimy zostać przy nazwie ustawy i naznaczamy nią formy wyobraźne w ludzkości, będące formami ideałowymi szczególnymi.

Przypatrzmy się bliżéj tym ustawom, abyśmy w nich lepiéj jeszcze poznali, tak charakter wyobraźni, będący form utrwalaniem, jak charakter jéj działania, będący tworzeniem.

Jak przy formach przedmiotowości natury, nie mogliśmy jeszcze oznaczyć wszystkich sił materyi, tak i tu nie możemy jeszcze wyliczyć wszystkich ideałów. Możemy zatym tylko przykładowym sposobem mówić o ustawach, ile nam takowe z rzeczywistych pojawów swoich w ludzkości są wiadome i widoczne. Sztuki piękne, religie, umiejętności, a filozofie w szczególności, dzieje, prawa, instytncye, a państwa w szczególności, są takimi ustawami. Uważamy w nich rozwój czasowy osobnych idei, pobłysk odwiecznych ideałów, w najrozliczniejszych

odmianach, rozbłyskujący się w pojedyńczych czynach i tworach. Jedność tu wszystkiego tak widoczna, rozwój do coraz wyższéj doskonałości i rozrost na coraz nowe odnogi tak oczywisty, że filozofia rozumu, biorąc tę jedność i organiczność myślenia za dostateczny dowód istoty ducha, uważała w ustawach objawienie się przedmiotowego ducha. Lecz byłby to duch w rozrzuceniu, a nie w całostce. My uważamy ustawy za samą tylko przedmiotowość, którą dla tego tylko nazywamy duchową, że wypływa z działania jednostkowych duchów, i wyróżniamy ją jako taką od przedmiotowości natury. Nie dzieje się tu nic innego, tylko to, co w naturze; bo i natura jest ideą Boga, a świat każdy urzeczywistnieniem ideału. Jak natura w pojedyńczych światach rozwija się od chaotycznego ich zaczątku, od pierwszego ich jądra, brzemiennego wszystkimi późniejszymi dziwami przyrodzenia; jak się w czasie zwolna rozwija i nowe gatunki tworów i nowe twory wyprowadza; — tak i każda ustawa uwięzuje się u pierwszego, surowego jeszcze związku towarzystwa, coraz bardziéj w następnych pokoleniach ukształca się i wykształca, aż po wielu wiekach w rozliczność rodzai i dzieł swoich się rozwinie.

Jądrem umiejętności dzisiejszych, w tak bogate i tak liczne konary rozrosłych, była pierwsza niemowlęca wiedza pierwotnych mieszkańców téj ziemi. W głowie koczującego nocą nomada układały się pierwsze włókna astronomii; pasterz przepędzający trzodę z jednego miejsca na drugie, zdejmował pierwsze wyobrażenia geografii, botaniki, a może i sztuki lekarskiéj; rólnik, rogiem wolim rozpulchniający ziemię, poczynał robić spostrzeżenia meteorologiczne i fizyologiczne, a przywiązany do miejsca, zakładał pierwsze fundamenta społeczności stałéj, co się potym w państwa rozwinęła. Religia wzięła tu także swój początek. Wczas zwierciadło czystéj wody odbiło człowiekowi obraz jego i począł się podobać sobie, stroić w to, co się surowym zmysłom jego podobało, i pierwsze nasiona sztuk pięknych padały na jego wyobraźnię. Stawmy dzisiejszy rozwój sztuk pięknych i umiejętności obok tych słabych nasiennych początków, a pojmiemy, że się idea

i ideały w czasie rozwijają, że to roztocze coraz pełniejsze w sobie i coraz rozleglejsze.

Jakim się sposobem ten rozwój ideału odbywa, i jaka jego postać? — Ciałem każdéj ustawy jest jéj zewnętrzna przedmiotowość, duszą jéj jest wewnętrzna ludzi żyjących wiedza i żyjące przekonanie. Państwo objawia się w istniejących prawach, instytucyach, we władzy istniejącéj, w rozmaitych urządzeniach familijnego, społecznego i politycznego życia. Wszystko to stanowi jeden, wielki żywot narodu, gdzie wszystko nawzajem się warunkuje i jest jednym wielkim organizmem. Krwią obiegającą i utrzymującą życie tego organizmu, jest wiedzenie się narodu i każdéj jego jednostki, w tych prawach, instytucyach, urządzeniach i t. d. Podobnie ciałem religii są obrzędy, prawa kanoniczne, hierarchia kościelna, kościół w ogólności; ale duszą jest wiara, żyjąca w jednostkach.

Umiejętność uzewnętrznia się nie tylko przez dzieła pisane, ale upostacia się oraz w szkołach, akademiach, w zgromadzeniach uczonych, w ustawach wychowania publicznego i całéj oświaty narodu. Wiedza jest téj zewnętrzności wewnętrznością. Wszelkie zatym ustawy mają swój pojaw, swoje formy, swoje ciało, ale życiem swoim uczepione są u żywota ludzi, żyją tylko w ludziach i przez ludzi. Wiara, przekonanie, wiedza, muszą być w ludziach, aby były i w ustawach. Są to każdoczasowe stanowiska rozwiniętych do wiedzy ideałów w ludzkości, z których odpowiednie wypływają stanowiska ich zewnętrznych pojawów. Gdy ideały z jednego stanowiska przechodzą w drugie, w pełniejsze i doskonalsze, ustaje dawniejsze przekonanie w ludziach, słabieje wiara, przywiązana do dawnych ustaw, i same ustawy trupieją, żywotność swoją tracą, i ustąpić muszą miejsca innym, które się w czasie poczynają, i do których zaczyna się przywięzywać nowa wiara i nowe przekonanie.

Zdaje się na pozór, jak gdyby się to stósowało tylko do ustaw, które zwykle i n s t y t u c y a m i nazywamy, a nie dało się zastósować do umiejętności i sztuk pięknych. Wszakże i umiejętność i sztuka mają żywot swój tylko w ludziach uczonych i w artystach. Gdyby jednych i drugich nie było,

byłażby umiejętność, byłażby sztuka? — Filozofia istniejąca w czasie, to filozof ten, lub ów, to Hegel, to Szelling, to Trentowski i wszyscy, co tę filozofią czytają, pojmują, w niéj pracują i daléj rozwijają, czyli tak nazwane szkoły filozoficzne. Sztuka istniejąca, to Kanowa, to Lipiński, to Mickiewicz, to Szinkel i ci wszyscy, co ich dzieła pojmują, pojmując podziwiają, co wstępują w ich ślady i tworzą szkoły sztuk pięknych.

Jeżeli tak jest, więc i zewnętrzny pojaw sztuk i umiejętności przywiązany do żywota tych ludzi, przez których się pojawia. Gdy te zasady filozofii i sztuki, które niedawno świat zdumiewały, przestarzeją się, z kolei następstwa innym zasadom ustąpić muszą miejsca; nowi geniuszowie powstaną, wskażą nowe drogi naukom i sztukom, a odsłonią inne, nowe, rozleglejsze powiaty, w których się ideały daléj rozwijać będą. Przeszłe pojawy trupieją, przechodzą do żywota przeszłości, w którym wszystko znieruchomiało. W przeszłości utrzymują się i instytucye upadłe, ale istotnego żywota w nich już nie ma. Zmartwychwstają chyba do wiedzy pojedyńczego człowieka, co je albo odczytuje, albo rozważa; ale do istnienia, to jest, do przedmiotowości, jaką niegdyś miały w świecie społecznym, nigdy już nie zmartwychwstaną.

Wszelkie zatym ustawy utrwalają się tylko w czasie. Acz nie ma w nich téj znikomości, jaka jest w czynie, nie ma przecież i wieczności, która tylko samego ideału bezwzględnego jest przymiotem. Jest to charakter wszystkich form wyobraźnych. Ustawa każda trwa do pewnego czasu, dopóki trwają warunki jéj istnienia, leżące w ogólnéj oświacie narodu i innych zewnętrznych jego stosukach. Ustawa każda, aby żyła, musi odpowiadać każdoczesnemu stanowi oświaty w narodzie, nie utrzyma się, gdy prześciga tę oświatę; upada, gdy w tyle za nią pozostaje. Ale trwałość ustaw, acz jest krótka pod względem ich żywota, nie ustaje przecież z ich śmiercią. Przenosi się w przeszłość i nadaje ustawom dziejową nieśmiertelność. Jak czyn z czynu się rodzi, tak jedne ustawy z drugich wypływają, jedne szkoły rozwijają się z drugich, jedne systemy z drugich. Pod tym więc wzglę-

dem jest pewna metempsychosis ustaw, pewne utrwalanie się w przeszłość, ale już to nie jest ich przedmiotowa żywotność.

Że rozwijanie ustaw dzieje się przez tworzenie, a nie przez tworzenie się, wypada z tego, cośmy dopiero o ich trwałości powiedzieli. Duch jednostkowy przyprowadza u siebie do wiedzy ideały i uzewnętrzniając je, tworzy ustawy. Czyn jednostkowy był tworzeniem i tworzeniem się zarazem, bo się wyrabiał nietylko z ducha jednostkowego, ale i z przedmiotowości. Ustawa wszelka jest wiedzeniem się zupełnym w niéj ducha, który przeto panuje nad przedmiotowością i całkowitą wiedzą ją owłada. Tu on wie i zna wszystkie ustawy następstwa, bo dla dopięcia tych następstw, wyprowadził ją do bytu. Ustawa zatym jest czystym dziełem samego tworzenia. Duch jednostkowy jest jéj twórcą. On cały jéj żywot w przeszłości wiedzą ogarnął; niedostatek jéj w czasie pojął, potrzeby narodu i ludzkości odgadł, nowe kierunki ustawie otworzył, a niebawem społeczność żywot jéj u siebie i mieszkanie nadała.

Że nakoniec do tworzenia ustaw nietylko rozum, myśl, pojęcie, ale i wyobraźnia wpływa, wynika już ztąd, że każda ustawa jest formą, kształtowaniem i postaciowaniem się na zewnątrz. Znane zresztą jest prawidło, że bez wyobraźni nie można być ani poetą, ani artystą; wszakże równie jest prawdą, że bez niéj nie można być ani filozofem, ani prawodawcą, ani zakonodawcą. Wszelka bowiem ustawa jest jedną ideału szczególnością, a ideał, to idea w obrazie, czyli rozwój myśli ukształtowany.

Ustawy w ludzkości, jako formy czasowe i wyobraźne, z bezpośredniego tworzenia ducha człowieczego wynikłe, są zatym szczególnością, pośredniczącą między odwiecznymi ideałami, czyli formami obraźnymi, a zmiennymi czynami, na które się ostatecznie, jako na pojedynkowe jednostki swoje, ogół ideału rozstrzela. Ważne ztąd wypływają wnioski. W s z y s t k i e u s t a w y, j e d n o c z e ś n i e i s t n i e j ą c e, muszą nosić na sobie ten sam czasowości charakter, to jest: wszystkie odpowiadać muszą temu samemu stopniowi rozwoju wszystkich ideałów, tym

samym warunkom oświaty narodu. I tak, charakter ustaw starożytności był plastyczny, nietylko w sztukach, ale i umiejętnościach, w religii, prawach, zgoła we wszystkich upostaciowaniach się ideałów. Charakter ustaw średniowiecznych był romantyczny; ustaw nowoczesnych idealny. Gdy takie są ogólne ich rozległych czasowości znamiona, w podobnéj rozmaitości znamion uwidomiają się ustawy w pojedyńczych narodach, albo częściach ziemi. Inny charakter jest ustaw oryentalnych, inny ustaw na zachodzie. Ustawy greckie zupełnie się dadzą wyróżnić od rzymskich; egipskie od indyjskich; germańskie od romańskich; w każdych jest osobny zupełnie typ, co niejako wspólną, osobną barwę wszystkim ustawom nadaje. Ta konieczność wypada z rozwoju ideałów w czasie.

Atoli ideały nie tylko w czasie, ale i w przestrzeni się rozwijają, istnieją nie tylko po sobie, ale i obok siebie. Tak i w naturze dzieło stworzenia objawiło się w całéj przestrzeni i wciąż się objawia w kolei czasu. Ideały, jako formy obraźne, są także ciągłym stwarzaniem. Jak siły zapełniały świat cały natury, zapełniają i one świat cały ludzkości. Rozwój ideałów w czasie, czyli po sobie, dzieje się przez pojedyńcze narody, które następnie sobie zdają koronę dziejową i berło oświaty. Jak Bóg z łona natury coraz nowe wywołuje ciała niebieskie, na których rozwija się dzieło stworzenia, tak z łona ludzkości wywołuje coraz inne narody i plemiona, i daje im posłannictwo w dziele królestwa swojego na ziemi, w dziele rozwoju odwiecznych ideałów. Reszta ludzkości, jak reszta natury, przedstawia dzieło przestrzennego stwarzania, przedstawia rozwijanie się tam ideałów, tu praw natury, obok siebie. I oto klucz do tego, jak nam się przedstawia świat natury i świat ludzkości.

Czas ciekący wiekami, rozlany niejako na przestrzeni; a przestrzeń jest jakby bieżących fali czasu zwierciadłem. Oświata sześciu tysięcy lat, rozpołożona głównymi fazami swoimi po różnokolorowych błoniach dzisiejszéj ludzkości. Tak było zawsze i tak będzie. Narody Azyi świeciły dawniéj in-

nym częściom świata i były kiedyś na szczycie oświaty; zeszły z niego, pozostały w tyle, po za oświatą następnych lat kilku tysięcy, i stały się wyrazem minionéj od dawna, i dla tego nizkiéj cywilizacyi. Dziś Europa przewodniczy innym świata częściom. Któż wie, za ile wieków przejdzie panowanie światła do Ameryki, a Europa sterczeć będzie, jak wulkan wypalonéj oświaty, z którego kraterów gdzieś niegdzieś tylko jeszcze kurzyć się będzie, a inne zamienione na smrodliwe solfatary, szlam tylko z łona swego wylewać będą.

Jakże z takim stanem rzeczy pogodzisz wyobrażenie królestwa bożego na ziemi? O! gdyby to królestwo mogło się urzeczywiszczyć istotnie; gdyby ideały odwieczne zstąpiły z nieba i zakrólowały wśród całéj ludzkości, niebo rzeczywiście zstąpiłoby na ziemię, szczęśliwość zupełna rodzaju ludzkiego byłaby dokonaną, i nie byłoby mu potrzeba zbawienia. Zmartwychwstanie umarłych byłoby wróceniem ich wśród żyjących, bo nie raj na ziemiby się wrócił, ale cały majestat nieba i wszystko uszczęśliwienie ubłogosławionych byłoby na niéj. Ale tak nie jest i tak być nie może, boby ziemia populacyi pokoleń pomarłych nie objęła. Królestwo boże na ziemi nie przestanie nigdy być względnym, i najwyższy stopień doskonałości ustaw ludzkich zawsze tylko będzie jedną z odmian bezwzględnych ideałów, nieskończenie jeszcze, bo na całą wieczność, od ich zupełności odległą. Względność rzeczona nie tylko jest w czasie, ale i w przestrzeni, i zawsze się na same dziejowe tylko narody rozciągać będzie, czyli na te tylko ludy i plemiona, które właśnie pracą oświaty, — pracą w dziele królestwa bożego na ziemi — są zajęte. Gdy więc wśród ludzkości jedne narody przodkują oświacie, są inne, które różne jéj przedstawiają stopnie, zstępując aż do barbarzyństwa i aż do stanu natury; tak, że rozpołożenie ludów na powierzchni ziemi niemal tę samą przedstawia cywilizacyi skalę, jaka się w czasie postępem wieków w dziejach objawiła. *

* Porównaj Alfred Russel Wallace: *der malaysche Archipel* tłomaczenie A. B. Meyera, w dwóch tomach Brunświk, 1869. — Fritz Ratzel: *Sein und Werden der organischen Welt.* Lipsk 1869.

Ale nietylko ludzkość cała, lecz i każda jéj większa, czy mniejsza szczególność, ten sam pod względem rozwoju ideałów przedstawia widok: jest jednopodrugością i jednoprzydrugością razem. Z plemion romańskich najprzód Pirynejski półwysep przodkował oświecie; potém Włochy, dziś Francya, a pierwsze dwa w tyle pozostały i zeszły na niższe stopnie rozwoju oświaty. Daleko wyraźniéj jeszcze naród każdy w jednostkach swoich przedstawia ten obraz. Są tam wszystkie stopnie narodowéj oświaty obok siebie rozpołożone — kilkadziesiąt milionowe odmiany ideałów, niby mozaika z całego żywota narodowego. Są to konieczne unaocznienia się odwiecznych ideałów, których działanie zapełnia świat ludzki nietylko w czasie, ale i w przestrzeni.

Filozofia królestwa bożego na ziemi, (Ludwika Królikowskiego), którąśmy wzwyż przytoczyli, natrafia tu na swoje granice, i jakkolwiek jest prawdziwą w zasadzie, mylną jest w celu, ogłaszając, „że przyszedł już czas jego urzeczywiszczenia się.“ Czas ten był zawsze, jest i będzie zawsze; bo ludzkość nie ma innego celu, i słuszna jest, aby wedle sił i środków do niego zbliżała się. Wszakże osiągnienie tego celu na całą ludzkość jest niepodobne. Z tego niepodobieństwa osiągnienia zupełnéj szczęśliwości na ziemi wypada i usprawiedliwia się oczekiwanie jéj po śmierci, po za względnymi stosunkami ziemskimi, w krainie odwiecznych ideałów. Dogmat zbawienia i zmartwychpowstania ma w tym oczekiwaniu źródło swoje.

Ustawy następnie, będąc szczególnością ideałów w ludzkości, są, jako takie, łącznikiem ich ogólności i pojedyńczości. W każdéj ustawie jest tchnienie ideału odwiecznego. Jest to jéj boskość, niezmienność i odwieczność względna. Wyrażenie tylekroć używane i nadużywane, że „każda władza pochodzi od Boga,“ nabiera tu rzeczywistego znaczenia. Władza sobie wyłącznie tę boską stronę idealności względnéj przyznala, i robiąc z niéj przywiléj dla siebie, robiła z niéj często nadużycie. Nietylko każda władza pochodzi od Boga, ale każda umiejętność, każda sztuka, każdy ta-

lent, każdy geniusz itp. Gdziekolwiek są odmiany ideału, tam jest i ideał sam.

Atoli w każdéj ustawie obok téj boskości jest zarazem ludzkość, bo żywot pojedynkowy duchów stanowi jéj żywot. Ustawa wszelka, jako ustawa żyjąca, nie pośmiertna, nie jest zawieszoną gdzieś w powietrzu, albo złożoną w książkach, lecz żyje w ludziach obecnie żyjących, którzy ją reprezentują i przez czyny i dzieła objawiają. Ludzkość zatym jest personifikacyą ustaw, jak ideałów w ogólności. Rozwój ideału jest rozwojem organicznym przez jednostki. W ludziach jest reprezentowany cały jego ustrój; każdy pojedyńczy człowiek jest jedną z funkcyi jego organizmu. Najdokładniéj widzimy to w rozczłonkowanym organizmie państwa, który nie bez powodu z ustrojem człowieka, utrzymującym jego organiczny żywot, porównano. Sam Chrystus ustanawiając kościół, powiedział do Piotra: „tyś jest opoką, a na téj opoce zbuduję kościół mój,“ dając znać, że żywotem ustawy nowego zakonu jest wiara w jego wyznawcach, wiara w ideał boski, odwieczny i niepożyty. Kościół Chrystusów zbudowan na sercach ludzkich.

Ale w téj ludzkiéj stronie ustaw leży zarazem ich niebo skość, przemienność, czasowość. Obszerne pole do wykrzywień i nadużyć, do wyparcia z nich, gdyby to być mogło, samego charakteru boskości. Jest to życie ustaw, a jak każde życie, ułomnościom, słabościom, wpływom, względnościom uległe.

Cośmy tu powiedzieli o ustawach, pod względem ich żywota, rozumie się także pod względem ich formy, z żywota tego wyrabiającéj się. W każdéj ustawie są formy obraźne, odwieczne, niewzruszone; wieczne podścielisko wszystkich ich odmian. W każdéj ustawie są oraz czyny, jako formy przeobraźne, których charakterem znikomość; zaś wyobraźne formy, tworzące samą ustawę, są tylko czasowe.

Powiedzieliśmy w krytycznéj części tego pisma, że nie katolicyzm, stwargły na opokę, ale katolicyzm postępowy będzie religią filozofii słowiańskiéj. Zdanie to wywołało zarzut, jakoby autor wywracał to, co Chrystus o kościele swoim

powiedział: że jest opoką, i że przeciw niemu bramy piekielne nie przemogą.* Z powyższego przedstawienia rzeczy wypada, że jak w każdéj ustawie, tak i w kościele jest zmienność i niezmienność, czasowość i wieczność. To, co jest boskiego w katolicyzmie, nie podpada zmianie, i zaprawdę, przeciw temu i bramy piekła nie przemogą. Ideał religii złożony przez Chrystusa w kościele jego jest odwieczny i niezmienny; ale rozwój tego ideału w czasie jest zmiennością, jest narostem i przeobrażaniem się form, które gdy stwargną na opokę, stoją nawet na przeszkodzie dalszemu rozwijaniu się ideału. Postęp jest to rozwój sam. Co z ideału samego, jako z odwiecznego źródła swojego wypływa, jest postępem; co w formach swoich temu ideałowi jest obcym, lub stało się obcym, jest narostem i napływem stosunków, pod którymi się ideał rozwijał. Gdy te stosunki ustaną, i narost ów zarazem upaść koniecznie musi. Kościół zatym postępowy jest kościół rozwijający się w myśl ideału wiary, w myśl zakonodawcy. Kto chce kościoła stagnacyjnego, albo, kto, jak cała reformacya, chce nawrócić do stanu pierwiastkowego kościoła, nie wie, czego żąda. Każdy ideał rozwijać się musi i rozrastać jak drzewo z nasienia. Kościół katolicki ma niezaprzeczone dowody, że się rozrosł z pierwiastkowego szczepu apostolskiego kościoła.** Że zaś po tym rozłożystym drzewie i robactwo po za korą się gnieździ, że gąsienice pomiędzy liśćmi zawiesiły pajęczynę swoją, że nawet i grzyby tu i owdzie pień jego nasiadły, nie przeszkadza to, by nie rodziło owoców i na wiosnę świeżym kwieciem się nie okryło. Przyjdzie ogrodnik, co je z tego plugu oczyści. Ten, co kościoła katolickiego w dzisiejszym jego rozroście nie chce uznać za kościół Chrystusowy, podobny człowiekowi, który w jabłoni nie chce uznać drzewa,

* Zobacz Obronę Prawdy. Tom Iszy, zeszyt VI. Poznań 1845.

** Zobacz Tomasza Moore w tłomaczeniu niemieckim: *Wanderungen eines Irländischen Edelmannes zur Entdeckung einer Religion* w Kolonii, 4 wyd. 1834. Warte tłomaczenia na polskie.

co się ze szczepu rozrosło, i chciałby mieć szczep zawsze; — lub któryby chciał, aby rzeka zawsze kryształowymi wodami źródła swego płynęła. Nie przeto jednak inne wyznania, acz odszczepione, przestały być chrześciańskimi. Właśnie że są odszczepione, wzięły coś ze sobą z tego szczepu, co się w nich w osobne drzewo rozmogło. Jak kościół pierwotny apostolski, rozwinął się na kościół katolicki, tak idea pierwotna chrześciaństwa rozwinęła się w różne wyznania, które się obok głównego kościoła, w osobne kościoły uformowały. Są i to odmiany czasowe ideału zakonu Chrystusowego, świadczące oraz o nieskończonéj jego żywotności i pełni. — Nareszcie dzisiejszy kierunek katolicyzmu, godzący się z wolnością ludów i postępem wieku, jak to pierwotne, mądre reformy Piusa IX. i pisma ks. Wentury pokazały, nadewszystko tegoczesne prześladowania katolicyzmu, zamieniające go na kościół wojujący, — dowodzą w rzeczywistości, że niepłonnym było nasze twierdzenie, dające przyszłéj filozofii za rówiennicę religią postępowego katolicyzmu.

Powtarzamy zatym, co oraz jest treścią całego tego wywodu, że w ludzkości tylko odwieczne ideały, z łona samego Boga wychodzące, są niezmienne i niewzruszone, że one tylko są boskością w ludzkości. Są to formy obraźne, we wszystkich swych pojawach święte i uroczyste. Wszystkie zaś inne formy ustalają się tylko do czasu, bo są tworzone lub tworzące się; a nie stworzone ni stwarzane. Ustawy utrwalają się do pewnego czasu; póty, dopóki istnieją warunki ich bytu; po czym obumierają i przechodzą w trwałość dziejową, czyli w nieśmiertelność dziejową. Czyny i dzieła są znikome w formach swoich i przeobrażające się. Nimi rozpłomieniają się ideały, a ustawy nimi się pojawiają. Czyn znika i przemija, ale ustawa trwa, i pamiątka czynu tylko do ustawy przywiązana. Jak gatunek utrzymuje się przez twory, tak ustawa przez czyny. Ale na odwrót, nie byłoby tworu, gdyby nie było gatunku; nie byłoby też czynu bez ustawy. W ideałach leżą ustawy i czyny, jako szczegółowe i pojedynkowe ich pojawy. W ustawach poświetlają ideały, bo są ich duszą, a rodzą się czyny, bo są ustaw życiem. Czyn naresz-

cie każdy jest zlewem dwóch idealności; jest jednym promieniem ze słońca odwiecznych ideałów i jednym wyrazem ustawy. Wszędzie zatym jest trójca form, acz formy wyobraźne najwięcéj są ludzkości właściwe; bo ludzkość jest rozwojem ideałów ducha bezwzględnego, odbywającym się twórczą potęgą wyobraźni duchów jednostkowych.

Pytanie drugie, na wstępie tego wywodu położone, rozwiązało się zatym w ten sposób:

Formy **przeobraźne** w ludzkości są **czyny,**
Formy **wyobraźne** w ludzkości są **ustawy,**
Formy **obraźne** w ludzkości są **ideały.**

Pierwsze odpowiadają bytowi światowemu w Logice, czyli teraźniejszości, albowiem to, co w każdéj obecnéj chwili w świecie ludzkości się dzieje, jest czynem; — drugie odpowiadają bytowi pozaświatowemu, czyli przeszłości, albowiem ustawa każda trwa, a ztąd ronie żywotem swoim w pozaświat i w przeszłość; — trzecie nakoniec odpowiadają bytowi przedświatowemu, czyli przyszłości, albowiem urzeczywiszczenie ideału do przyszłości, czyli do przedświata należy. — Wszystkie trzy nareszcie leżą w słowie „wyobrażam;“ bo każdy człowiek daje w czynie obraz z siebie; naród daje obraz z siebie w ustawach; ludzkość nareszcie cała wyobraża się przez urzeczywiszczanie, czyli wyobrażanie odwiecznych ideałów boskich. Przedmiotowość świata ludzkiego, podobnie jak przedmiotowość świata natury, z samych nieprzedmiotowości powstała. Czyn każdy i dzieło każde widzisz, lub słyszysz, o ile się na przedmiotowości dotykalnéj uzewnętrznia. Widzisz, jak z pod dłuta snycerskiego nieforemny głaz marmuru, za każdym uderzeniem młotka, zmienia się i do postawy posągu zbliża, aż nareszcie zupełnym wyrazem myśli

zaświeci; ale tego posągu ideał był w głowie artysty, i wyobraźnia natchniona kierowała ręką jego. On myślą swoją nieprzedmiotową głaz martwy ożywił, formę życia w niego przelał, i wyraz tego żywota idealnego na wieczność wrytymby został w kamień, gdyby kamień sam był wiecznym. Jeżeli dzieła przedmiotowe nieprzedmiotowość płodzi, bardziéj to jeszcze wyraźnym widzimy w czynie, który z pojęć i wyobrażeń naszych wypływa, i bywa skutkiem niedocieczonych i nam samym niewiadomych, bo nieprzedmiotowych przyczyn. — Nakoniec rzeczywistość ideałów i ustaw, podobnie jak rzeczywistość sił i gatunków, polega na tym, że warunkuje przedmiotowość ludzką. Warunkiem duchowego żywota narodów i ludzkości są ustawy i ideały. Nie podobna sobie bez nich wystawić społeczności i postępu. Ztąd ideały i ustawy są czymś koniecznym i rzeczywistym, bo warunkują wielką rzeczywistość świata społecznego w ludzkości. Wszystkie jakiekolwiek czyny są bezpośrednio ustaw, a pośrednio ideałów wyrazem. Niepodobnym byłby czyn, gdyby nie wyobrażał jednego i drugiego. Odosobnij od urodzenia człowieka, aby świata i ludzi nie widział, a dochowasz się z niego zwierza-człowieka, co na czworaku będzie chodził i głos wydawał zwierzęcy — drugiego *Kaspra Hausera.* Czyn tu niepodobnym, bo nie mógł być wyrazem ani ustawy, któréj człowiek taki nie poznał, ani ideału, który w niemowlęctwie i zdziczeniu rozbudzić się nie mógł.

---

3. Formy pierwotne w Bogu.

Przystępujemy do trzeciego i ostatniego z kolei pytania: J a k i e s ą f o r m y o b r a ź n e w B o g u, j a k i e w y o b r a ź n e, a j a k i e p r z e o b r a ź n e?

Bóg jest trzecią i najwyższą, bo bezwarunkową i dla tego jedyną rzeczywistością. Już w poprzednich dwóch pytaniach rozwinęliśmy, co z Boga było w świecie i w ludzkości; że tam

siły były formami obraźnymi, tu ideały. Siły były obłoczą i wyrazem idei bożych. Filozofia rozumu, uważając myśl samą, czyli sam rozum, za istotę ducha, widziała w prawach natury i ideach, w ludzkości się rozwijających, te same myśli, ten sam rozum bezwzględnego ducha, z czego wypadało, że między istotą ducha bezwzględnego, a prawami natury i ideami, nie mogło być różnicy. Była to jedna i ta sama istota, to samo myślenie, ten sam rozum, którego tylko objaw inny był w naturze, a inny w ludzkości. Filozofia rozumu musiała zatym koniecznie popaść w idealny panteizm i Boga pojmować także tylko jako ideę, jako rozlew rozumu we wszystkości stworzenia, bez pojęcia go jako ducha w całostce, to jest jako osobę. Myśmy także prawa natury, równie jak idee w ludzkości, uważali za bezpośredni wypływ rozumu boskiego, ale, żeśmy tym wypływom treści bezwzględnego ducha w dwa różne kierunki, zaraz nadali dwie różne formy, tak, że się prawa natury pojawiły jako s i ł y, a idee jako i d e a ł y, — odróżniliśmy tym samym i wyosobnili naturę i ludzkość, tak od siebie, jak obiedwie od Boga, i ochroniliśmy się od panteizmu. Bóg nie jest dla nas ani samym prawem natury, jak chcą materyaliści, ani samą ideą, jak chcą idealiści. Nie jest zatym jakimś rozlewem potęgi działającéj we wszystkości stworzenia, ale jest w téj wszystkości stworzenia s o b ą. Utrzymaliśmy więc podstawę, na któréj do o s o b o w o ś c i Boga dojść będziemy mogli. Osobowość ta wchodzi już w zakres naszego pytania, bo szukamy form w trzech ich gatunkach w B o g u s a m y m, to jest w saméj istocie jego, nie zaś w świecie, ani w ludzkości; — w Stwórcy samym ich szukamy, a nie w stworzeniu. Co w naturze i w ludzkości było z istoty boskim, nie było dla tego jeszcze samą Boga istotą. Były tam tylko formy obraźne, — formy odwieczne, stwarzające świat i ludzkość i wyprowadzające do bytu wszelkie formy wyobraźne i przeobraźne, będące tamtych odmianami. Tamte stwarzały, a te tworzyły, lub téż tworzyły się.

Tu pytamy się o formy, saméj istocie Boga właściwe, i dla tego ocieramy się już o kwestyą osobowości Boga. Jużeśmy na wstępie dotknęli, że ucho, przyzwyczajone do słu-

chania prawd filozofii rozumu, nie oswoiło się jeszcze z wyrazem forma, w powiecie saméj bezwzględności nigdy niesłyszanym i używanym tylko we względnych ducha pojawach. Lecz jeżeli prawdą jest, że nie ma treści bez formy, czyli że nic się bez formy pojawić, ani bytu mieć nie może, prawdą téż być musi, że treść nieskończona, musi także mieć odpowiednią formę bezwzględną nieskończoną, inaczéjby bytu mieć nie mogła. Dla tego téż materyaliści brali naturę całą jako formę Boga, jako jego ciało. Idealiści dla swojego absolutu nie chcieli wcale formy, ale tylko dla tego, że pojaw wszelki uważali za znikomy, przypadkowy, zaczym i formę uważali za taką. Pojmowali więc same formy z przymiotem znikomości i zmienności, czyli same formy przeobraźne; o formach wyobraźnych i obraźnych nie mieli ani pojęcia, ani wyobrażenia. Utrzymywali, że w pojęciu idei leży loiczny jéj rozwój: bytu, nicestwa, żywostanu i t. d.; że w takim rozwoju i w takich następstwach idea urzeczywiszczać się musi: tak w świecie, jako w swym innobycie, jak w ludzkości, jako w swym powrocie do wiedzy siebie; zaś sam materyał, w którym i przez który się idea urzeczywiszcza, to rzecz znikoma i przypadkowa, i dla tego za formę idei wziętą być nie może. Chociaż biegunowy jest odstęp materyalizmu od idealizmu, widzimy tu tylko wąski, acz przepaścisty, między nimi przedział. Pierwszy uważa materyalność za wiecznotrwałą i dla tego za formę bezwzględności; drugi uważa ją za znikomą i nie mogącą dla tego być formą idei. Idea we filozofii rozumu jest jak ciało płynne, które samo formy nie ma, a gdy formę innych ciał przyjmuje (naczynia, koryta, rzeki itp.), forma ta tylko przypadkowa. Z tak różnego uważania saméj materyalności świata zrobił się dopiero rozstęp między materyalną, a idealną filozofią. Pierwsza wzięła pojaw, to jest samą formę za Boga; druga wzięła samą treść, czyli myśl pojawu za Boga; a jedna i druga nie pojmowała, że właśnie materya jest tylko myślą.

Filozofia rozumu, nie przypuszczając w duchu bezwzględnym żadnéj potęgi obrazującéj, czyli żadnego umu, ale zapełniając całą istotę jego samym rozumem, nawet sobie pyta-

nia tego zadać nie mogła: jaka jest forma ducha? My w nim uważaliśmy trzy potęgi współistotne, rozumu, obraźni i woli. Na stanowisku umnictwa osobowość ducha nie będzie się jeszcze mogła w zupełności rozwinąć, bo jéj nie dostaje trzeciego, współistotnego pierwiastka, to jest woli. Wszelako będzie mogła okazaną być osobowości możebność.

Istotę ducha bezwzględnego pojmowaliśmy dotąd jako dwójcę, jako potęgę umu i potęgę myśli w jednym zlewie, czyli jako umysł boski. Z rozwiązania pierwszego pytania pokazało się, że myśl boża jest prawem natury, a um boży tego prawa formą, i umysłowość Boga, w zwierciedle natury, pokazała się nam téjże natury siłą twórczą. Z rozwiązania drugiego pytania wyjaśniło się, że myśl boża jest ideą w ludzkości działającą, a um boży téj idei formą, i umysłowość Boga, odzwierciedlona w ludzkości, pokazała się ideałem urzeczywiszczającym królestwo boże na ziemi. Odwiecznymi siłami natury Bóg stworzył świat materyalny i ciągle go stwarza, tak, że świat ten nie jest dla niego przedmiotowością. Podobnie odwiecznymi ideałami Bóg zbudził i wciąż zbudza świat ludzkości, czym się dzieje, że i świat ludzkości nie ogranicza Boga, jako przedmiotowość. Gdy więc ani natura, ani ludzkość, nie jest przedmiotowością dla Boga, jest przeto Bóg i w jednéj i drugiéj sam sobą, i musi być jednią tego, czym jako Bóg stwarzający jest w naturze, i czym jako Bóg ludzkość rozbudzający jest w ludzkości. Umysłowość więc Boga (bo zawsze tylko o dwójcy jest mowa) jest jednością i umysłowości jego w naturze i umysłowości jego w ludzkości, jest jednością sił i ideałów. Umysłowość w téj jedni dwóch bezwzględnych swoich pierwiastków, staje się duchowością bezwzględną; umysł boży staje się duchem bezwzględnym w potencyi — azatym i osobą w potencyi. Dowodzi tego filozofia umysłowa na zasadzie dwóch prawd dotąd wykrytych: 1) Bóg jest sobą, bo będąc z istoty swojéj jednością sił i ideałów, wyróżnion jest i od duchowości natury, i od duchowości człowieczeństwa wszelakiego; 2) Bóg jest sobą, bo stwarzając nieustannie naturę i ludzkość, nie ma krom siebie żadnéj innéj przedmiotowości; 3) z je-

dnego i drugiego wypada, że Bóg jest całkowitą i nieskończoną wiedzą siebie, i że się w téj wiedzy, krom któréj nie ma innéj, wiedzieć musi sobą, to jest rzeczywistym wyrazem wszystkiéj potęgi (sił) i wszystkiéj doskonałości (ideałów).

Wyrazu duch używaliśmy już dawno, ale tu dopiero poznajemy jego znaczenie. Tu dopiero pojmujemy ducha bezwzględnego w całéj pełni znaczenia istoty jego. Gdyśmy ją na wstępie wystawili jako dwójcę z rozumu i umu, już i w tym oznaczeniu nieskończenie leżało więcéj, niżeli w dawniejszym filozoficznym oznaczeniu, które samym tylko rozumem wypełniało istotę ducha. Była to więc sama wiedza, sama mądrość, samo myślenie, sama konieczność logiczna, sama tylko treść. Nam się istota ducha od razu przedstawiła, jako umysł, jako potęga myśląca i obrazująca razem, a zatym jako możność wszystkiéj treści i wszystkiéj formy. Było to o całą nieskończoność większe skupienie, zgęszczenie, że tak powiem, istoty duchowéj. Umysł nieskończenie więcéj znaczył od saméj myśli, od samego rozumu. Była to juz pierwsza możebność osobowości Boga.

Wszakże, gdy ani rozum, ani um, niczym nie były wypełnione, i samą czczą w sobie potęgę to myślenia, to obrazowania, wystawiały, czczość ta była także w umyśle, jako w najogólniejszym pojęciu istoty duchowéj. Czczość ta następnie wypełnioną została przez bliżéj oznaczone pierwiastkowe potęgi, a jeszcze więcéj przez ich zlew. Rozum boży pokazał się w naturze prawem natury, w ludzkości ideą; um boży, obrazujący jedno i drugie, pokazał nam w naturze siły, w ludzkości ideały, jako odwieczne wszechdziałania bożego potęgi.

Umysł boży wypełnił się więc naprzód odwiecznymi potęgami, wywołującymi świat wszechrzeczy do bytu, następnie odwiecznymi doskonałościami, wywołującymi świat ludzki do bytu. A że umysł jest jednością istoty bożéj, musi więc być jednością i doskonałości, a w téj jedni jest duchem (jako dwójca). Jest to całkowite, pod względem możebności możności, albo potencyi), osobowéj istoty ducha wypełnienie.

Nie ma bowiem, prócz świata materyalnego i świata ludzkiego, który w rozciąglejszym znaczeniu, — obejmując nim możebne po słońcach i planetach istoty nadludzkie, — duchowym nazwać można, nic trzeciego, gdzieby się jeszcze inne potęgi i doskonałości istoty boskiéj objawiały. Prócz ideału i siły nie ma zatym nic trzeciego, coby daléj jeszcze dopełniało możność istoty bezwzględnéj, która wszystko do bytu wyprowadza. Następnie jedność ideału i siły jest całkowitym istoty téj w osobę wypełnieniem. Widzimy, że tylko jeszcze woli nie dostaje, aby co jest możnością, stało się żywotem i rzeczywistością najwyższą. Tę jedność więc nazywamy możnością ducha bezwzględnego, jako osoby, albo duchem bezwzględnym w ogóle, pojmując go ze stanowiska dwójcy.

Wszystkie pierwiastki, wchodzące w wypełnienie możności ducha, były razem treścią i formą, z przymiotem boskim odwieczności i nieskończoności. Treścią i formą razem była siła, i ideał był jednym i drugim; a więc i jedność tych pierwiastków, czyli duch bezwzględny sam, musi być także treścią i formą zarazem, z tymi samymi bezwzględności przymiotami. — Skoro duch bezwzględny jest formą, zachodzi pytanie, jak tę formę bliżéj oznaczyć. Forma jego jest zlewem i formy, w którą się prawo natury przyoblekło, to jest siły, i formy, w którą się idea przyoblekła, to jest ideału. Obie te formy zlane w jedną, muszą dać formę ducha, w któréj nietylko formy świata materyalnego, ale i świata ludzkiego są objęte. Formę taką wypowiada nam z wielką dokładnością wyraz, od dawna w języku naszym używany, będący, w znaczeniu co dopiero opowiedzianym, omówcą *(predykatem),* i nieodłącznym przymiotem Boga. Jest to wyraz wszechmoc. Ile razy odzywasz się do Boga, nazywając go wszechmocnym, tylekroć wypowiadasz zawsze formę Boga. Ani naturze, ani całéj ludzkości, nikomu a nikomu, omówca ten nie służy, jedno Bogu jednemu. Jest to forma jemu samemu właściwa, obejmująca w sobie wszystkie jego doskonałości i potęgi, wszystkie jego właściwości, wypełniająca, jako forma, całkowitą jego istotę. We wszechmocy leżą wszystkie moce sił

natury i wszystkie moce ideałów; wszystkie gatunki tworów i wszystkie ustawy z niéj, jak z nieprzebranego oceanu płyną, i rozlewają się osobnymi rzekami po czasie i przestrzeni. — Nareszcie z wszechmocy Boga wyszły wszystkie pojedyńcze twory i wciąż z niéj wychodzą, a wszechmoc boska kieruje wszystkimi czynami ludzkimi.

Wszystkie więc formy, któreśmy dotąd rozwinęli, tak w naturze, jak w ludzkości, z téj jednéj formy rodzą się i rozwijają. Wszystkie są jéj głoskami, syllabami, wyrazami, zdaniami, wszystkie wyobrażają wszechmoc Boga. Wypowiada i wyobraża ją równie niedojrzany wymoczek w cudownym, acz tak rozmalonym organizmie swoim; wypowiadają ją i wyobrażają systemy słoneczne, po przestworzach kołujące. Wszędzie a wszędzie jest wszechmoc Boża, zawsze była, jest i będzie. Forma to więc istotna boża, bezwzględna i nieskończona, bo wszystkie przestrzenie i wszystkie czasy wypełniająca. Forma ta służąca jedynie Bogu, jako duchowi bezwzględnemu, nie mogła być dla tego światu nieznaną, bo go wszędzie i zawsze wypełniała, i przeto wczas ludzie i ludy wszechmoc Boga poznali i wypowiadali wyrazem tym. Pierwszy twórca tego wyrazu pojął jego znaczenie dokładnie. Następnie w używaniu powszednim to znaczenie zatarło się. A gdy z filozofią rozumu forma tylko w przymiocie znikomości i przemienności poznawaną była, i bezformowość stała się przymiotem ducha, — nikt, wymawiając ten wyraz, nie myślał o formie Boga i pod formą rozumiał tylko kształt, zmysłami namacalny, coś takiego, co można widzieć, słyszeć, wonić itd. Ztąd to roszczenie ludzi zmysłowych, pojmujących tylko taką formę Boga, w któréjby się im mógł pokazać. Pokazuje się Bóg w takich formach dotykalnych rzeczywiście; bo jakeśmy już okazali, w każdym tworze natury i w każdym czynie ludzkim jest Bóg obecny jedną myślą swoją. Wszakże nie tę myśl, dotykalnie objawioną przez Boga, ale jego samego w całym majestacie, chcą ludzie ujrzyć, aby weń, jako w osobę uwierzyć. Atoli gdyby to być mogło, żeby nieskończoność we wszystkich swoich nieskończonych przymiotowościach, to jest we wszechmocy swojéj, pokazać się mogła, musiałby człowiek, jak owi żydzi

pod górą Synai powiedzieć: „Panie nie pokazuj się nam, ani przemawiaj do nas, bo pomrzemy!“ Przyłożył się także do zatarcia w pojęciach naszych formy prawdziwéj ducha bezwzględnego tak nazwany *anthropomorfizm* w religii i w sztuce, czyli nadawanie Bogu kształtów ludzkich, przez co wyobraźnia nasza odwykła od chwytania form nieskończonych, a nawykła do samych form przeobraźnych, czyli do samych kształtów.

Autor Myślini także pojmuje Boga jako całostkę, jako osobę, pojmując go jako jaźń boską, i powiada o nim: „Bog nie ma postaci. Postać przywiązana jest li do istnienia.“ „Ponieważ Bóg nie ma postaci, więc go malować bez ubliżenia prawdzie niepodobna.“ * Drugie zdanie jest wyjaśnieniem pierwszego, że tu postać nie jest wziętą w znaczeniu formy bezwzględnéj, albo formy w ogólności, ale w znaczeniu formy przeobraźnéj, tworom — istnieniu — właściwéj. Przedstawia zaś autor jaźń boską w ten sposób:

„Bóg jest zewnętrznością i wewnętrznością w jedni, zaczym, że tak powiem, ciałem i duszą, których ciało i dusza naszéj jaźni jest obrazem. Są to znicz przedwieczny i myśl przedwieczna w przedwiecznéj jaźni; pierwowzory święte dla trójcy w całym istnieniu, jako materya, duch i rzecz występującéj, a w jaźni ludzkiéj stającéj się boskich pierwowzorów wiernym odblaskiem. Kto powstaje przeciw naszéj filozofii dla tego, że pewną materyą Bogu przypisuje, ten nie rozumie takiéj materyi i miesza ją ze zwyczajną, nie wie zatym, co mówi, i dla czego nas łaje.“

Autor Myślini wyszedł z pojęć idealnéj filozofii, która nieskończony zrobiła przedział między materyą i duchem, między którymi nie ma mostu, ani przejścia. Tę przepaść zapełnia jaźń, będąca łącznikiem materyi i ducha; ale dla tego właśnie jéj materya musi być inną od materyi świata, i duch jéj innym od ducha świata. Jużeśmy w części krytycznéj powiedzieli, że w pojęciu jaźni wielkie zachodzą trudności. Raz, że chce ducha nieduchowego i materyi niematerial-

* Myślini, I. 86.

néj; powtóre w tym, że równie niedocieczonym jest przejście od jaźni do niejaźni, czyli od ducha niestworzonego do ducha stworzonego, i od materyi niestworzonéj do materyi stworzonéj, — jak było niedocieczonym przejście od materyi do ducha; nareszcie, ponieważ i w jaźni znajduje się zlew materyi i ducha, acz innéj materyi i innego ducha, niżeli są w świecie, powtarza się znowu nieodgadnione połączenie obydwóch. Albowiem nic to nie wyjaśnia, że autor obok jaźni bożéj stawia niejaźń, i robi ducha stworzonego i materyą stworzoną, łupiną jaźni boskiéj, i zamyka niejako jaźń bożą, jądro wszechstworzenia, w łupinie tegoż stworzenia. Jest to obraz, który zostawia te same wątpliwości. Wszelako wielki to postęp filozofii polskiéj, że zmierza zapełnić tę przepaść, co się między materyą i duchem we filozofii niemieckiéj rozwarła i że Boga pojmuje, jako jaźń całostkową, w osobni od stworzenia. Jest to tór prawdziwy do nawrócenia do osobowości Boga i do nieśmiertelności duszy.

Myśmy na ten sam tór weszli, ale chcieliśmy uniknąć trudności, jakie w pojęciu jaźni Trentowskiego leżą. Nasz duch jest pod pewnym względem także jaźnią, bo jest sobą; ale nie w osobni od świata i ludzkości, to jest, nie w osobni raz na zawsze stworzonego świata, z poza którego trzebaby Boga wysadzić — coby było jego ograniczeniem. — U nas Bóg jest pojęty nie jako Stwórca, który świat przed wszystkie wieki stworzył, i teraz zostaje w nieczynności stwarzania; lecz jako Stwórca, który w nieustającéj pracy stwarzania, świat każdéj chwili stwarza. — Tym sposobem świat traci w Bogu swój charakter niejaźni, i przestaje go ograniczać jako przedmiotowość. Co w jaźni jest wewnętrznością, jest w duchu naszym rozum boży, wypełniony prawami natury i ideami; co tam jest zewnętrznością, jest tu umem, ukształtowanym w siły i ideały. Co tam jest materyą, jest tu formą, co tam formą, jest tu treścią. To ostatnie porównanie wydaje się paradoxem. Ale rozwięzuje się zaraz, gdy sobie przypomnimy, cośmy wyżéj o materyi i formie powiedzieli; że to, co zwykle jako materyę w materyalnym, cielesnym znaczeniu bierzemy, całkim tym nie jest, że jest i owszym tre-

ścią tylko; a jako taka, myślą, mądrością, wiedzą, w ogóle duchowéj, tj. wewnętrznéj natury; że zaś forma jest téj treści pojawem, więc ona rzeczywiście materyalność, czyli cielesność stanowi.

Na stanowisku filozofii umysłowéj nie ma żadnéj trudności przejścia od materyi do ducha, bo obojgo jest duchowością. To, co jest duchowego w materyi, jest materya sama; to, co jest cielesnego w materyi, jest téj materyi objaw, czyli forma. Zaś forma i materya (myśl boża), przez nią się krystalizująca, z dwóch potęg duchowych płyną: z potęgi myślącéj i potęgi obrazującéj. Obie te potęgi w niezmierzoności swojéj są w Bogu, a ztąd wszystka materyalność, jako tych potęg objaw, jest w nim. Nie natrafimy zatym na żadną trudność pod względem związku między Stwórcą, a stworzeniem, czyli między jaźnią, a niejaźnią. Siły wyprowadzają wszystkie twory i są ciągłym ich tworzeniem; a ideały rozbudzają wszystkie czyny i dzieła, i są ciągłym ich rozbudzaniem. A że tak siły, jak ideały, będące bliższym oznaczeniem istoty Boga, ani materyalności, ani duchowości, jako takich, nie stanowią, bo tylko są jednéj i drugiéj warunkiem, przeto i w istocie Boga nie napotkamy na pytanie, rozstrzygające związek między materyą a duchem. Natomiast istota Boga przedstawia nam się, jako treść i forma razem, bo jednym i drugim są tak siły, jak ideały; przedstawia nam się daléj w żywocie, w działaniu i w objawieniu, bo nieustannym jest działanie i objawianie się sił i ideałów.

Tu oraz rozwięzuje się pytanie, czy Bóg jest istotą wewnętrzną świata, czy zewnątrz niego istniejącą. Kwestya ta od wieków zawracała głowy myślicieli. Biedzili się nad nią scholastycy, a i w Ojcach świętych, mianowicie w pismach św. Augustyna, natrafiasz na dowody, którymi starano się okazać, że Bóg jest istotą zewnątrz świata. Była to rzecz naturalna, że kto Boga robił istotą wśródświatową *(ens intramundanum),* ten zeń zrobił duszę świata, i dawał mu wszystką cielesność światową za ciało. Z drugiéj strony, jak wysadzić Boga zewnątrz świata *(ens extramundanum),* gdy ten świat granic nie ma, po za którymiby twórcę jego umieścić można.

By to téż tylko był eter, nieskończenie rozcieniony, co niezmierzoność przestworza po za granicami słońc i planetów wypełnia, zawsze i ten eter musiał być stworzony i do świata należeć. Nareszcie kładąc granice światu, nie kładzież człowiek tym samym granic saméj wszechmocności bożéj? Na stanowisku naszéj filozofii pytanie to kłopotliwe cale miejsca nie ma. Wedle pojęcia naszego, istota Boga nie jest ani w świecie, ani po za światem, bo świat ten nie jest dla niego przedmiotowością. Wszelka przedmiotowość w nim ginie, będąc wciąż przez niego stwarzaną, a Bóg, wciąż ją z łona swego wyprowadzający, nie przestaje nigdy być sam sobą; — na podobieństwo rzeki, która wciąż wody swoje toczy, i dla tego żadna téj wody kropelka zatrzymać się w niéj nie mogąc, nie może się stać przedmiotem, rzekę ograniczającym. — Duch boży, nieskończonymi potęgami swymi wypełnia nieskończoność czasów i przestrzeni, i nie ma nic, krom niego. To, co nazywamy grubą materyą, albo ciałem, jest ostatecznym objawem formy do zmysłów naszych, jest to, co z działania sił się tworzy i ukształca. Biorąc rzecz umysłowo, świat dotykalny nie jest istotą Boga, bo jest tylko skutkiem działania sił, będących jedną z potęg istoty jego. Biorąc rzecz umysłowo, świat dotykalny niknie przed istotą Boga, bo gdy w przedmiotowości nie ma nic krom treści i formy, przedmiotowość znika, rozpłyniona w same niedotykalności, czyli w same właściwości materyi, będące objawami organizującéj się myśli bożéj. W obydwóch sposobach widzenia w całéj naturze jest tylko działanie sił, a nie całkowitéj istoty Boga, która jest jednością sił i ideałów. Bóg więc nie jest, ani duszą świata, ani ma cielesność tego świata ciałem swoim. Nie jest téż ideą bezkształtną, ale jest duchem, który jest treścią nieskończenie pełną i formą téj treści nieskończenie pełną.

Formą więc ducha tak pojętego jest w s z e c h m o c. Wszakże wszechmoc jest podobnie, jak siła i ideał, formą nie oderwaną, lecz formą, treścią swoją wypełnioną i treści swojéj odpowiednią. Wszechmoc, będąc zlewem sił i ideałów, jest zlewem dwóch treści téj saméj natury, bo téj saméj mą-

drości bożéj, i w tym zlewie stanowi wszechwiedzę Boga. Jest nadto zlewem dwóch form téj saméj natury, bo téj saméj umności bożéj, i w tym zlewie stanowi wszechobecność Boga.

Na stanowisku filozofii woli otrzymamy wszechwiedzę Boga, która się zaraz staje ciałem, i żywą wszechobecność Boga, jako tego, który wszystko widzi i słyszy i jest na każdym miejscu osobą swoją. Wszakże i tu już podaje nam się Bóg w tych dwóch niezmierzonych przymiotach swoich o wiele doskonalszym pojęciem, choć jeszcze nie w pełni żywota, który dopiero wola wyprowadza. — Ponieważ z Boga płyną prawa natury i idee, wedle których ludzkość się rozwija, a krom tego nie ma nic trzeciego, ztąd się tłomaczy wszechwiedza Boga. Ponieważ wszystko, co się pojawia, pojawić się musi w formach, i jest albo skutkiem działania sił, albo skutkiem działania ideałów; przeto w tych formach, świat pojawów wypełniających, objawia się wszechobecność Boga.

Wszechwiedza jest samą treścią, wszechobecność samą formą wszechmocy, czyli wszechobecność jest wszechwiedzy obłoczą, a obie w tym zespoleniu stanowią wszechmoc, jako wypełnioną formę Boga.

Twierdzenie to jeszcze i ztąd się wyjaśnia. Ponieważ każda forma jest wyprowadzeniem treści do pojawu, mogłażby więc wszechwiedza Boga mieć jakikolwiek pojaw, gdyby w Bogu zarazem nie było wszechobecności, to jest formy wszechwiedzę jego pojawiającéj i obrazującéj. Jeżeli więc wszechwiedza Boga wszędzie jest przez formę, przez zewnętrzny wyraz swój pojawną, jest zatym oraz w tych formach i wszechobecność Boga, — ale jak się już rzekło, jeszcze trupia, nieżywa, bo jeszcze woli bożéj, prawdziwy, osobisty żywot stanowiącéj, nie dostaje. Im przeto dłużéj nad tym przedmiotem się zastanawiamy, im bardziéj się weń wgłębiamy, tym mocniéj przekonywamy się, wszelkiemu materyalizmowi i wszelkiéj idealności filozoficznéj na przekór, że duch jest nie tylko treścią, ale i formą, i że tą formą ducha jest Wszechmoc. Jest to zarazem forma jego obraźna, bo jest od-

wieczna, bezwzględna i nieskończona, a jéj działaniem jest stwarzanie.

Obraźnia jest to wszechmoc sama, bo będąc współistotą ducha bezwzględnego, żadnéj nowéj istoty zeń wyprowadzić, ani stworzyć nie mogła. Umność boża, obraźnia, a wszechmoc, jest to jedno i to samo. Rozum tylko nasz względny, czyni względne między nimi różnice. Um, albo umność (to jest um działający, obrazujący), jest ogólnym mianem potęgi obrazującéj. Jest zatym umność ludzka, gdzie się zowie wyobraźnią i umność przedmiotowa, gdzie się zowie przeobraźnią. Obraźnia jest ta sama umność, ale w samym Bogu uważana. Wszechmoc nareszcie jest wszystkich odwiecznych form obraźnych zlewem, a zatém całkowitym umności bożéj zapełnieniem.

Prawie zbyteczna jest nadmienić jeszcze, że jak fałszywie całkim ten pojmuje siłę, kto ją ślepą siłą nazywa, tak stokroć opaczniejsze byłoby podobne wszechmocy pojęcie, gdybyśmy ją brali, albo w znaczeniu samodzierczéj dowolności, albo straszliwéj konieczności nieubłaganego *fatum*. Bóg nie dla tego jest wszechmocny, że wszystko może, ale dla tego, że jest wszystko wiedzący, i wszystkowiedzę swoją do pojawu wyprowadzający. To jest wszechmoc boża, że mądrość jego jest oraz potęgą woli i bytu; czyli że wszystko to istnieje w rzeczywistości, co jest mądrością bożą w idealności. Bóg żadnéj myśli niezmierzonéj mądrości swojéj nie zachował, ale każdą urzeczywiścił, bo każda jego myśl skutkiem wszechmocy oraz ciałem się stała Ztąd wszystko, co jest, z Boga jest mądre, i cokolwiek jest mądre, z Boga jest. Moc boża, to tylko forma, pojaw mądrości bożéj. Mądrość boża zaś jest jasnowidzeniem tego, co być powinno, a nie ciemną koniecznością tego, co być musi. Mądrość boża, jako taka, jest opatrznością Boga nad światem.

Znaleźliśmy formę obraźną w duchu bezwzględnym, a raczéj okazaliśmy, czym jest w nim rzeczywiście. Jakaż w nim będzie forma w y o b r a ź n a? Formami wyobraźnymi w naturze były gatunki, i były utrwalającymi się modyfikacyami sił; w ludzkości były nimi ustawy, i były utrwalającymi się modyfikacyami ideałów. Jedność sił i ideałów była możliwą, bo jedne i drugie były tylko możnościami, tak treści jak formy, jedne i drugie odwiecznymi i bezwzględnymi potęgami stwarzającymi. Atoli odmiany tych potęg już są stworzonością, już są skutkiem ich działań, już stały się przedmiotowością względem siebie, już się więc w dwa różne kierunki wyosobniły, ztąd zlew ich i rzeczywista jedność, jako przedmiotowości stworzonych, stały się niepodobne. Gatunki są to przedmiotowości natury; ustawy są przedmiotowości ludzkości, i nie ma między nimi jedności. Z tego téż względu nikt w istocie ducha bezwzględnego, ani ustaw, ani gatunków szukać nie będzie, są to już formy w z g l ę d n e, i w b e z w z g l ę d n o ś c i mieścić się nie mogą. Tym sposobem Bóg jako bezwzględność, wyłączon od świata natury i od świata ludzkości, i panteistycznie męszać go z jednym, lub z drugim, lub z obydwoma nie można. Charakterem ustaw i gatunków wspólnym, jest u t r w a l a n i e; w tym więc tylko sobie są podobne, w téj jednéj właściwości są jednością. Ta jedna téż ich właściwość da się przenieść do istoty ducha bezwzględnego. Odwieczne są siły, odwieczne ideały, odwieczny duch, będący tych dwóch pierwiastków jednością. Odwieczność odwieczności stworzyć nie może, boby sama siebie stworzyła. O d w i e c z n o ś c i b e z p o ś r e d n i m d z i e c i ę c i e m j e s t w i e c z n o ś ć, c z y l i u t r w a l e n i e n a w i e c z n o ś ć. Odwieczność nie ma początku, ani końca, jest przed wszystkie wieki i po wszystkie wieki. Wieczność, którą stwarza, jako pierworodną swoją córę, ma początek bez końca, rodzi się w czasie, a trwa po wszystkie wieki. W i e c z n o ś ć jest u t r w a l a n i e m n a c z a s b e z k o ń c a, i z tego charakteru poznajemy ją jako formę wyobraźną. Wszakże wieczność jest formą oderwaną, podobnie jak odwieczność. W jednéj i w drugiéj nie ma żadnéj treści; jest to że tak powiem forma formy, ab-

strakcya czasowa. Podobnymi formami są: objętość, rozciągłość i t. d. Formy, któreśmy dotąd uważali, były już obłoczą treści swojéj, były téj treści wyrazem i dla tego możnością istnienia. Nie trudno nam dociec, jakiéj treści jest wieczność obłoczą.

To, co się poczęło w czasie, a istnie wiecznie, zowie się nieśmiertelnym. Nieśmiertelność, jak to już sam wyraz pokazuje, jest przeczeniem śmierci, jest wiecznym oporem przeciw formom przeobraźnym, których charakterem jest zmienność. Nieśmiertelność jest zatym nie tylko utrwalaniem, ale utrwalaniem się ciągłym na wieczność; jest więc działaniem, a gdzie jest działanie, tam już nie jest forma sama oderwana, ale forma jako wyraz, jako obłocz swéj treści. Bo treść jest, która stanowi działanie, bez treści nie ma działania. W nieśmiertelności zawarta jest wieczność, jako forma czasowa, tak jak we wszechmocy zawarta jest odwieczność. Nieśmiertelność nie jest szatą treści, jest raczéj działaniem, i dla tego jest formą żywotną, a nie formą trupią, jaką jest wieczność. Kto więc pojmuje nieśmiertelność, jako formę wrytą na wieczność, jako zamarznięcie żywota na wieki, jako nieruchomość w przeszłości, fałszywe ma o nieśmiertelności pojęcie. Nieśmiertelność, jakeśmy widzieli, jest formą żywotną i istoty tą formą obleczone mają „żywot wieczny.“

Zawsze jednak jeszcze nie wiemy, co jest treścią nieśmiertelności; foremny tylko jéj pierwiastek znamy, to jest wieczność, ale nie znamy pierwiastka treści, któréj tylko ślad odkryliśmy w działaniu samoistnym utrwalania się na wieczność. A dopóki nie poznamy téj treści, nie będziemy mogli osądzić, czyli nieśmiertelność jest formą wyobraźną bezwzględnego ducha. Trwałości, któreśmy dotąd uważali, były trwałościami w czasie, utrwalania na długie wieki, może nawet na myryady lat, ale nigdy na wieczność. Tego rodzaju były formy wyobraźne: gatunki w naturze, ustawy w ludzkości. Jedne i drugie dla tego były doczesne, że trwałość ich była przywiązana do okoliczności istniejących, a warunkujących tak gatunków, jak ustaw istnienie. Nieśmiertelność jest także trwałością, ale ze wszystkich trwałości jedyną, osobną, bo trwałością na wie-

czność. Nam trzeba było takiéj trwałości z wszystkich innych wyosobnionéj, bo szukamy formy wyobraźnéj w Bogu. Nieśmiertelność nie może być przeto przywiązaną do warunków powszechnego istnienia, musi być niezależną, tak od przedmiotowości świata natury, jak od przedmiotowości świata ludzkiego. Nieśmiertelność poczęciem tylko swoim należy do czasu, ale od téj chwili wyjętą z pod jego panowania. Ta wyjątkowa trwałość nieśmiertelności wskazuje widocznie, że i treść, któréj jest obłoczą, nie jest treścią zwyczajną, jaka była w gatunkach i ustawach, które wyobraźnia wywoływała do bytu, ale jest treścią nadzwyczajną, która źródła swego nie może mieć ani w naturze, ani w ludzkości. A że prócz tych dwóch rzeczywistości, jest tylko jeszcze jedna, to jest Bóg, treść zatym nieśmiertelności z Boga pochodzić musi, następnie nie może być dziełem, ani umniczéj potęgi świata, ani umniczéj potęgi człowieka, ale umności samego Boga.

Śmierć, w ogólnym znaczeniu formalnym, jest przejściem jednéj formy w drugą, tak każde wczora umiera, a nowe dzisiaj nastaje; w młodzieńcu umarło dziecię, w mężu młodzieniec umarł, a w starcu mąż; lecz w bliższym znaczeniu śmierć jest ustankiem żywota w każdym pojedyńczym tworze, uważanym jako całostka. Człowiek i zwierz umiera, gdy siła żywotna, utrzymująca ich jako całostki, ustała. W tym znaczeniu umiera wszystko, co się na swoje pierwiastki rozkłada i w skład innych gatunków, czyli innych ciał, przechodzi. Jeżeli więc nieśmiertelność jest przeczeniem, oporem śmierci, przeczenie to zachodzić tylko może w całostce; ztąd treścią nieśmiertelności nie może być żadna szczegółowość, musi nią być pojedyńczość, stanowiąca jednostkę, całostkę, czyli żywot w sobie zamknięty.

Są to dwa ważne znaczenia, któreśmy rozwinęli z pojęcia saméj nieśmiertelności: najprzód, że treść jéj nie idzie ani z natury, ani z ludzkości, ale z Boga; powtóre że treść jéj musi być jednostkowym żywotem. Z tych dwóch przesłanek łatwo zrobić wniosek, że treścią nieśmiertelności

jest istota ducha jednostkowego, idąca z istoty ducha bezwzględnego i będąca podobnie jak on, całostką w sobie.

Wyżéj wykazaliśmy potrzebę stworzenia jednostkowego ducha, albowiem duch bezwzględny nie byłby duchem, gdyby treści swojéj nie wyraził i nie zobrazował. Téj treści cała natura jest wyrazem, ale ostateczną jéj kończyną musi być wyraz saméj istoty ducha, obraz i podobieństwo samego Boga, obraz nieskończonych potęg jego: wiedzy, obrazowania i woli w całostce. Na tym zaś miejscu pokazało się, że duch ten jednostkowy jest zarazem nieśmiertelny, to jest utrwalający całostkę swoją i jéj żywot na wieczność.

Widzimy, że kwestya osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, już z tego ogólnego umniczego stanowiska, rozwięzuje się w myśl religii Chrystusowéj, w zupełnym odstępie od pojęć idealnéj filozofii. W dalszym rozwinięciu naszéj filozofii, jeszcze po kilka kroć ona nam się nawinie, i dopełniać się będzie w pojęciu.

Nieśmiertelność, w którą Bóg obleka istotę ducha stworzonego, czyli ducha jednostkowego, wychodzi zatym bezpośrednio z niego samego, — treść z jego treści i forma z jego formy. Kiedy wszystkie inne twory są tylko skutkiem działania odwiecznych sił; kiedy wszystkie czyny i dziela są tylko działaniem odwiecznych ideałów; duch jednostkowy, będący nieśmiertelnością, jest bezpośrednim utworem samego ducha bezwzględnego, jest bezpośrednim synem bożym. Jest w nim dla tego jednia sił i ideałów, nie odwiecznych i bezwzględnych, jak w istocie Boga, lecz stworzonych w czasie na wieczność, nieśmiertelnych. Jest to ich względność, ale jest względność najmniejsza, najbliżéj przy bezwzględności stojąca. Nic innego stworzonego z tą względnością mierzyć się nie może; jeden tylko duch jednostkowy jest nieśmiertelny. Ztąd duch jednostkowy, jako prawdziwy syn Boży, wysoko zawładnąć może; może rozkazywać siłom i stać się cudotwórcą; pojąć i ogłaszać najwyższe ideały i być zakonodawcą. Takim był Chrystus, Bóg-człowiek.

Nieśmiertelność nie jest samym tylko trwaniem, ale jest oraz mocą trwania, jest potęgą żywota w sobie. Ztąd to pojęcie Hoene-Wrońskiego:* że człowiek zdobywa sobie nieśmiertelność, tak jak Chrystus ją zdobył, acz na pozór mystyczne, cale nie jest tak odległe od prawdy. Nieśmiertelność pod tym względem jest cząstką wszechmocy; — wszechmocą, pod względem trwania żywotnego na wieczność, a ztąd zwycięztwa i tryumfu nad śmiercią. Odnosi je tylko dla tego duch jednostkowy, że ta moc, którą śmierć pokonywa, wypłynęła bezpośrednio z wszechmocy Boga. Pokonywanie śmierci, nie wystawiamy sobie jako walkę ze śmiercią, bo walka w powiaty nieśmiertelności nie sięga, — ale jako ciągłotrwałą nad nią władzę, która ją w oddali od tych powiatów trzyma. Albowiem nieśmiertelność pojmujemy jako żywotność, a więc nie tylko jako trwanie na wieczność, ale jako potęgę i moc, utrwalającą się na wieczność. Jest to ta sama moc, którą człowiek i za życia na ziemi śmierć od siebie oddala. Dożyć późnego wieku i utrzymać jędrność ducha nawet w starości, zależeć może od woli człowieka, byle ją w czas objawił, i stosownymi środkami wykonywał. Fizyologia i sztuka lekarska, liczne na to stawiają dowody, że człowiek konający, siłą woli nieraz ulatujące już życie przytrzymał, i na godzin, nawet na dni kilka przedłużył.

Otóż taką siłę ducha w utrwaleniu istnienia swego, takie jego panowanie nad śmiercią, nieśmiertelnością nazywamy. Nieśmiertelność przywiązana przeto do nieprzeliczonych zastępów duchów jednostkowych, które Bóg stworzył, i wciąż stwarza na obraz i podobieństwo swoje. Bóg nieustannie wyobraża w duchach nieśmiertelnych własną istotę swoją; z łona odwiecznéj wszechmocy jego płynie nieustannym strumieniem nieśmiertelność, a każda kropla jego jest całostką nieśmiertelnego ducha. W nieśmiertelności tak rozkształtowanéj Bóg jest sam sobą, bo w niéj się rozpromienia blask istoty Jego. W tym znaczeniu, wedle słów Pisma, jest Bóg żywotem wiecznym, czyli jest sam nieśmiertelnością. Bóg za-

* Zobacz część krytyczną

pełnia sobą żywot wieczny, jak zapełnia sobą świat natury i świat ludzkości. Nie poczytaliśmy żywota wiecznego do ogólnéj rzeczywistości, aniśmy go stawili obok Boga, natury i ludzkości, dla tego, że między tymi trzema rzeczywistościami są różnice. Natura jest działaniem samych sił, a zatym nie jest Bogiem, acz Bóg w niéj objawion prawami natury; — ludzkość jest działaniem samych ideałów, a zatym nie jest Bogiem, acz Bóg w niéj objawion ideami. Lecz żywot wieczny jest rozpromienionym blaskiem całkowitéj istoty Boga. Bóg sam jest żywotem wiecznym. Bóg odwieczny, trwając na wieczność, jest oraz sam nieśmiertelny, a zapełniając tę wieczność istotą swoją, czyli będąc żywotem wiecznym, jest oraz nieśmiertelnością wszego ducha niesmiertelnego. Nieśmiertelność a żywot wieczny, jest jedno i to samo, jeżeli bierzemy nieśmiertelność nie w znaczeniu czczéj i czasowéj, ale w znaczeniu treścią wypełnionéj formy; i jeżeli nieśmiertelność rozciągamy na wszystkich jednostkowych duchów, w całym ogromie światów w nieskończonym przestworzu. Nieśmiertelność jest tym formalnie (jako dwójca), czym jest żywot wieczny rzeczywiście (jako trójca). Wszystka treść boska, w duchach stworzonych objawiona, jest oraz treścią nieśmiertelności i treścią żywota wiecznego, który dla tego przedstawia majestat i oblicze Boga wszechmocnego.

Nieśmiertelność jest więc na łonie wszechmocy, równie jak odwieczność, bo odwieczność rozpładza się w same wieczności. Wszechmoc objawia się coraz nowym wyrazem niesmiertelności, gdy ludzkość z łona swego coraz inną wyprowadza, gdy istotami, na podobieństwo swoje stworzonymi, wszystkie światy w przestworzach krążące zapełnia. Te osobne nieśmiertelności gromadne, są niejako gatunkami lub ustawami wszechmocy. Dzień każdy w całéj nieskończoności stworzenia, gdy skona i przechodzi do żywota wiecznego, staje się nieskończonéj chwały Boga uczestnikiem i wyrazem. Chwała ta jaśnieje nieśmiertelnym żywotem wszystkich duchów stworzonych. Nieśmiertelność jest nieustającym wyobrażaniem wszechmocy. Wszakże uwolnić nam się tu trzeba od czasowych wyobrażeń, które się w powiaty, z pod czasu wy-

jęte, przenosić nie powinny. Każda nowa chwila czasu tworzy nowy świat duchów, a dawny przenosi do żywota wiecznego. Zdawałoby się więc, że żywot wieczny jest nieustannym przybywaniem, a ztądby fałszywym było nasze twierdzenie, że żywot wieczny jest rozblaskiem całkowitéj istoty Boga. Jeżeli jednak przypomnimy sobie, że Bóg nieustannie świat stwarza, wtedy przez to nieustające dzieło stwarzania nie będzie nic, krom Boga; będzie nieustająca obecność jego, a żywot wieczny będzie tą obecnością, któréj czasowy świat pojawów nie ogranicza.

Czym są duchy nieśmiertelne? — oto tym, ku czemu je Bóg stworzył, są pojedynkowymi rozwojami ideałów boskich. Czym więc będzie żywot wieczny? — oto przedstawieniem unieśmiertelnionych i rozwiniętych ideałów w każdéj jednostce, w całych pokoleniach, narodach, w rozlicznych ludzkościach i duchowościach; — zgoła będzie promienieniem się wiekuistéj mądrości Boga i brzmieniem wiekuistéj chwały Jego. Duchy nieśmiertelne są za życia doczesnego rozwijającymi się ideałami: w żywocie wiecznym są ideałami, w różnych stopniach już rozwiniętymi. Cała więc nieśmiertelność, ten rozwój ideałów przedstawiająca, przedstawia oraz tą treścią wypełnioną formę bożą, która w tym charakterze rozwoju i utrwalenia na wieczność jest formą w y o b r a ź n ą. Jako zaś obraźnia była wszechmocą samą, tak wyobraźna forma w Bogu jest nieśmiertelnością samą, bo nieśmiertelność bezpośrednio z istoty Boga wypływa, a to, co jest utrwaleniem na wieczność, musi być cząstką wszechmocy saméj, która jest odwieczną.

Nieśmiertelność, jako forma wyobraźna w Bogu, jest dla tego odwieczną Jego formą, a ztąd nieskończenie różną od form podobnych w człowieku. Tak jak odwiecznym jest świat, jako bezpośrednie dzieło obraźni boskiéj, podobnie odwieczną jest nieśmiertelność, jako dzieło boskiéj wyobraźni. — Już pismo św. naucza, że przed stworzeniem świata i człowieka, stworzył Bóg aniołów. Działanie sił, które tworzyły naturę, musiało być współczesne z działaniem ideałów, które tworzyły świat duchów nieśmiertelnych. Nieśmiertelność za-

pełnia więc całą odwieczność, i różni się od niéj tylko tym, że z niéj bierze początek i nieustającym szeregiem pojedyńczych wieczności się rozwija; gdy odwieczność zawsze jest jedna i ta sama, i sama jest bez początku i końca.

Dotykamy jeszcze pytania, które z tym przedmiotem blisko jest spokrewnione. Jeżeli duch człowieczy jest nieśmiertelny, ażali ludzkość jest nieśmiertelna? Ci, co utrzymują, że człowiek jest ostatecznym dziełem stworzenia, i nie przypuszczają żadnéj innéj ludzkości nad tę, do któréj sami należą, muszą w konsekwencyi przypuszczać niesmiertelność rodzaju ludzkiego, jeżeli się na zarzut niedorzeczności wystawić nie chcą, jakoby Bóg na pewną liczbę milionów, albo trilionów jednostek stworzenie duchów ograniczył. Wedle nas człowiek jest ostatnim ogniwem stworzenia na naszym planecie, ale nie w świecie nieskończonych słońc i planetów. Ponieważ Bóg jest s o b ą nie tylko w naturze, ale i w duchowości, wszystkie więc niebiosa i ziemie wypełnione być muszą duchami nieśmiertelnymi, od najniższéj do najwyższéj doskonałości; bo w każdym duchu nieśmiertelnym jest jeden wyraz istoty Boga, a ta się na całą odwieczność i na całe przestworza wypowiada. Na każdéj osobnéj bryle niebieskiéj jest więc zapewne ta sama kończyna stworzenia, ten sam kwiat, będący kielichem ducha nieśmiertelnego. Będą to przecież istoty od nas ludzi nieskończenie różne, samą tylko istotą nieśmiertelnego ducha nam podobne, chociaż w nieskończenie różnych tego ducha pojawach. Ludzkość jako taka, nie jest jedną c a ł o s t k ą, ale jedną c a ł o ś c i ą, jest szczegółem, nie pojedynkiem, jest gatunkiem człowieka, nie człowiekiem. Gdy zaś nieśmiertelność, jakeśmy to wyżéj wywiedli, może tylko być własnością pojedynkowego tworu, czyli całostki, kwestya nieśmiertelności, co do ludzkości, staje się zupełnie niewłaściwą, i chodziłoby tylko o to, czyli jest wieczną, to jest, czy nigdy nie wymrze rodzaj ludzki.

Pytanie to rozwięzuje tak fizyka, jak filozofia. Ludzkość jest gatunkiem, którego byt planetarnymi ziemi naszéj stosunkami jest uwarunkowanym. Trwanie więc ludzkości do trwania naszego planety przywiązane. Ale i tym granitom,

co jakby niespożyty szkielet ziemi naszéj stanowią, napisano wyrok: „z prochuś powstał i w proch się obrócisz.“ Gdy ludzkość jedna wyginie, nie zrobi to żadnéj przerwy w nieskończonym łańcuchu stworzonych i wciąż stwarzanych duchów nieśmiertelnych, którymi się wszechmoc boża wypowiada, jak ubytek jednego planety, albo jednego słońca, w niezmierzoności stworzenia żadnéj różnicy nie czyni, i niepostrzeżenie przechodzi.

Na ten sam sposób uchyla się pytanie, czy i inne całostki żywota doczesnego, które śmierć rozwięzuje, jak zwierzęta i rośliny, a nawet nieorganizmy, do nieśmiertelności przechodzą; — ażali i dla nich będzie żywot wieczny? Co się tylko tworzy, a samo stwarzać nie może, nie posiada nic ze stwórczéj potęgi Boga, nie ma téż nieśmiertelnego trwania. Całostki świata materyalne są tworami sił natury, a nie tworami całkowitéj wszechmocy Boga, z wyrazem i podobieństwem téjże wszechmocy, — co właśnie stanowi znamię ducha nieśmiertelnego. Wśród tworów natury, jako w królestwie form przeobraźnych, jest szerokie panowanie śmierci: przemienność i znikomość. — Człowiek, jako twór, niczym nieróżny od innych tworów natury; dla tego ciało jego śmiertelne, jak wszystko, co pod wpływem samych sił natury zostaje. Duch tylko jest nieśmiertelnością.

Szukamy nareszcie form przeobraźnych w duchu bezwzględnym. Świat i wszelka przedmiotowość, rozliczność tworów i czynów, jest tych form przedstawieniem. Ale my ich dopatrujemy w saméj istocie odwiecznego ducha, którego nie utosamiamy, ni z naturą, ni z ludzkością. Kształty i czyny nie dadzą się ze sobą połączyć w jedność, dla téj saméj przyczyny, co gatunki i ustawy. Ich wspólnym charakterem jest charakter saméj wyobraźni, to jest przemienność i znikomość. Możnaż ten charakter przenieść do istoty ducha bezwzględnego, który jest odwiecznością, a na którego łonie sama panuje nie-

śmiertelność? — Powiedzieliśmy, że Bóg nie tylko przed wszystkie wieki od razu świat stworzył, ale go ciągle stwarza. Odwieczność zatym wstępuje w czasowość. Dzieło stworzenia jest nieustannym ciągiem, nieustannym płynem wszechmocy. Jest to Czas, który Bóg stwarza.

Czas, podobnie jak nieśmiertelność, nie jest czczą formą, czczym oderwaniem, ale jest obłoczą pewnéj treści. Mówimy sami nieraz: ciężkie, krwawe czasy; spokojne, albo burzliwe czasy; czym jasno wskazujemy, że czas ma treść swoją. Formą czasu oderwaną jest to, co w nim jest czasowego. Jest to czasowość. Wyraz ten odpowiada odwieczności i wieczności, jako podobnie oderwanym formom, czyli formom czystym, bez treści. Że czas jest wypełniony treścią, każdy to przyzna, kto się nad jego znaczeniem zastanowi. Różnica między czasem a nieśmiertelnością jest ta: że treść wypełniająca czas jest zmiennością, nieustającą metamorfozą, wielowładnym panowaniem śmierci, przez co właśnie rodzi się czas; — nieśmiertelności zaś treścią jest trwanie i utrwalanie się, zwycięztwo odniesione nad śmiercią, czyli żywot wieczny duchów nieśmiertelnych. Do czasu należy życie żywych, do nieśmiertelności żywot umarłych.

Dwoma wielkimi przemianami czasu, które z punktu teraźniejszości rozciągają się w nieskończoność, na dwa przeciwne kierunki, są przeszłość i przyszłość. Byłażby możliwa przeszłość, gdyby nie była wypełnioną tym wszystkim, co się w téj przeszłości stało? Wystawmy sobie wielkie nic, czczość niezmierzonego przestworza, w którym nic nie ma i nic się nie dzieje, mógłżeby się w téj czczości zrodzić czas? Czym jest tysiąclecie, albo stólecie w historyi? — jest wypełnieniem téj części czasowości czynami i dziejami; czym jest w naturze? — jest wypełnieniem jéj tworami, co w téj czasowości powstały i znikły; jest wiekiem ciał niebieskich, śród którego posunęły się jedne z niemowlęctwa do dojrzałości, drugie z dojrzałości do starości. Czym jest rok, czym jest dzień, czym godzina każda miniona, jeżeli nie życiem całéj natury i całéj ludzkości, które utonęło w przeszłość? Wszystko, co się staje, już się w następnéj chwili stało, należy do

przeszłości i treścią swoją zapełnia tę przeszłość. Ale i ten punkt nieuchwytny czasu, który nazywamy teraźniejszością, to rozstaje między przeszłością i przyszłością, między końcem a początkiem, między konaniem a poczynaniem się, — jest pełnią wszystkiego życia w naturze i w ludzkości, — cudownym jajem, z którego się wykluwa cała następna chwila życia, na nieskończoności przestrzeni rozlana, i z którego równocześnie śmierć się po całym przestworzu istnienia rozpościera; — atom śmierci i życia; Saturn mitologiczny, który własne dzieci swoje pożera.

Zgodzi się więc każdy na to, że przeszłość i teraźniejszość jest wypełnionym czasem. Człowiek tam gubi czas, gdzie tego wypełnienia nie poznaje i nie widzi. Nudy są próżnią czasu — naturalnie próżnią względną dla tego, który się nudzi. Więźniowie osamotnieni i nieczynni gubią czas rzeczywiście, i nie wiedzą, ani dnia, ani miesiąca, bo się im teraźniejszość i przeszłość, na szczupły zakres wypełniania ich treścią, ograniczyła. — Lecz nie tak łatwym jest do pojęcia, aby i przyszłość była wypełnioną, bo wedle zwyczajnych wyobrażeń naszych to, co się ma dopiero narodzić, istnieć jeszcze nie może. Właśnie ta okoliczność naprowadza nas do uważania czasu jako formy, do istoty samego ducha bezwzględnego należącéj.

Przeszłość i teraźniejszość pojawiały nam się na saméj przedmiotowości stworzenia, i oddalały, że tak powiem, czas od istoty samego Stwórcy; — przyszłość dopiero, ale przyszłość treścią wypełniona, pokazuje nam czas, jako formę boską.

Bóg, jako duch bezwzględny, nie jest ograniczon żadną przedmiotowością. Nie ma nic, coby mogło być dla niego przedmiotem. Jako Stwórca ciągle świat stwarzający, jest wszędzie i zawsze sam sobą, jest trwałą obecnością. Bóg jest więc ciągłą teraźniejszością, jest tym pod względem czasowości, czego właśnie w stworzeniu, w przedmiotowości nie ma. Tu teraźniejszość jest nieuchwytna dla tego właśnie, że jest tylko błyskiem ducha bezwzględnego, w pojawach świata, jednym chwilowym objawem treści bożéj, jednym momentem

ciągłego stwarzania świata. W przedmiotowości chwila każda ronie nieustanną metamorfozą form przeobraźnych i tworzy przeszłość. Tylko dla świata czas ma znaczenie przeszłości. W Bogu żadnéj nie ma przedmiotowości, więc i przeszłości, z metamorfozy form przedmiotowych wynikającéj, być nie może. Ale jest, jakeśmy rzekli, ciągła teraźniejszość.

W Bogu nie może także być przyszłości, bo to, co nazywamy przyszłością, rozciąga się także tylko na przedmiotowość, która ma dopiero powstać. Ale w Bogu, jak nie ma nic, coby było, tak nie ma nic, co dopiero będzie, ale wszystko, co było i będzie, jest zawsze w Bogu. Ja jestem, który jestem, są słowa pisma, niesłychanie głębokiego znaczenia, którymi się Bóg sam oznacza, a które są powiedziane w znaczeniu przez nas co dopiero rozwiniętym. Cała więc przeszłość i cała przyszłość jest w Bogu, ale tylko dla tego, że jest w nim ciągła teraźniejszość. Wszystko było i wszystko będzie jest w nim, dla tego, że on jest sobą zawsze, że jest zawsze całkowitą treścią swoją.

Z tego wypada, że czasowość czasu boskiego jest ciągłą teraźniejszością, któréj w przedmiotowości stworzenia nie ma i być nie może. Ta teraźniejszość jest więc wypełniona całkowitą treścią Boga. Taka czasowość jest równą bezwzględnością, jak treść sama; a zatym forma nie sprzeciwia się treści. Przeszłość i przyszłość są czasowości czasu względne, do przemiennych stosunków życia przedmiotowości przywiązane; — powiewy czasowości po błoniach, grobami i mogiłami okrytych, a razem nowym życiem zakwitujących.

Prawdziwe więc i bezwzględne znaczenie czasu, jest ciągła teraźniejszość i taka tylko jest na łonie Boga, obok wszechmocy i nieśmiertelności. Jeżeli wolno użyć obrazu dla objaśnienia pojęć czasu, czas jest, jak linia matematyczna, nie mająca, ani początku, ani końca, nie złożona z punktów, a jednak w każdym miejscu będąca punktem. W każdéj cząstce i odrobinie swojéj jest sobą, jest linią prostą, nie-

skończoną, bo wskazuje zawsze ten sam kierunek na dwie przeciwne strony. Jest to linia właściwa, linia nieskończona, bezwzględna. Atoli ta linia każdym punktem swoim przechodzi we względność, i rozdziela się na dwa przeciwne promienie; punkt ten jednego promienia jest końcem, a drugiego początkiem; jest w obydwóch promieniach, ale tylko dla tego, że jest punktem nieskończonéj linii. Takimi promieniami są przeszłość i przyszłość, jako względne formy czasu, a to, co nazywamy teraźniejszością, jest punktem — błyskiem czasu boskiego, będącego ciągłą teraźniejszością w przedmiotowości zmiennéj, — jedną chwilą stwarzania.

Czas nie jest martwością, ale działaniem, jest potęgą w sobie. W bezwzględności swojéj jest obłoczą ciągłego stwarzania Stwórcy, a pod tym względem jest nieustającą teraźniejszością, rozbłyskującą się w nieuchwytnych chwilach teraźniejszości wszechistnienia. We względności swojéj jest obłoczą ciągłéj metamorfozy form przeobraźnych, nieustannéj przemiany, nieustannego umierania i poczynania się. Patrzysz nań po za siebie, widzisz go w postaci śmierci, z kosą, zmiatającą wszystko, — pojrzysz nań przed się, ujrzysz go w postaci weselnego Hymenu, co z pochodnią w ręku rozświeca poczynające się w miłości życie. Jest to Janus dwulicy, a w każdym licu Proteusz zmienny. Czas traci, czas płaci; stało się przysłowiem, wziętym ze zmienności stosunków powszedniego życia. Czas się tworzy względnie przez przedmiotowość, która go wypełnia, i na odwrót, wszystka przedmiotowość tworzy się w czasie. Jak nie można nic wynieść z po za przestrzeni, tak nic nie da się wynieść, ani pomyśleć z po za czasu. Jest to najlepszym dowodem, że czas jest obłoczą wszelkiego istnienia, że jest formą jego treści. A że w tym istnieniu Bóg jest sobą, bo je ciągle stwarza i wyprowadza do bytu, ztąd czas jest na łonie wszechmocy, i jako ciągła nieskończona teraźniejszość, jest bezwzględnym czasem.

Charakterem czasu jest przeobrażanie, inność nieustająca, płyn wszelkiego istnienia, postać coraz innego oblicza. Działaniem czasu jest tworzenie się. Czas jest zatym formą przeobraźną. Przeobraźnia w Bogu jest czasem sa-

mym, bo jest nie tylko nieustającą istoty Boga teraźniejszością, ale oraz potęgą, która przez rozbłyskiwanie się w przedmiotowości stwarzanéj, rodzi przeszłość i teraźniejszość, a z nimi wszystką metamorfozę świata, tak natury, jak ludzkości.

Zebrawszy w treść, cośmy w rozwiązaniu niniejszego pytania powiedzieli, wypada: że w Bogu, jako w duchu bezwzględnym, nie ma, ani nie może być, ani form obraźnych, ani wyobraźnych, ani przeobraźnych, bo te formy tworząc względność, czyli przedmiotowość, samym tylko względnym pojawom świata natury i świata ludzkości są właściwe. W bezwzględnym duchu, są to same potęgi jego umnicze, które nam się jako ich formy odpowiednie przedstawiają. Nie odkryliśmy też w Bogu, tak jak w dwóch poprzednich rzeczywistościach form zbiorowych, ale tylko formy jednoiste, i pokazało się następnie, że nimi są same potęgi umnicze ducha bezwzględnego. A zatym:

Obraźnią w duchu bezwzględnym jest **Wszechmoc.**
Wyobraźnią w duchu bezwzględnym jest **Nieśmiertelność.**
Przeobraźnią w duchu bezwzględnym jest **Czas.**

Bóg jest wszechmocą, Bóg jest nieśmiertelnością, Bóg jest czasem. Żadna z tych trzech form nie jest dlań przedmiotową, ale w każdéj jest sam sobą. Pierwsza z nich odpowiada w Logice bytowi boskiemu; druga bytowi niebosko-boskiemu; trzecia bytowi nieboskiemu. We wszechmocy jest Bóg całkowitą pełnią możności ducha swego; jest to obłocz jego jaźni boskiéj. W nieśmiertelności jest Bóg w stworzonych jaźniach, będących jaźni jego boskiéj wyrazem. W czasie jest Bóg w stworzonéj niejaźni, jako w dziele stworzenia, które wyszło z jego łona. Wszechmoc jest jednością nieśmiertelności i czasu, są to dwa jéj bieguny, dodatny i ujemny, na

które się, że użyję obrazu, magnes wszechmocy w dziele stwarzania rozstępuje. W nieśmiertelnych duchach niebieskich, zapełniających wszystkość stworzenia, niebiosa i ziemie, — jako w tyluż wyrazach, wygłaszających chwałę Boga, przywodzi Bóg d o d a t n ą treść wszechmocy do pojawu. Są to bezpośrednie obrazy jego, nieśmiertelne, wiedzące się wyrazy mądrości jego. W przemiennych i czasowych kształtach natury, będących wszystkością stworzenia, niebiosami i ziemiami, jako w tylu wyrazach, ogłaszających moc bożą, przywodzi Bóg u j e m n ą treść swojéj wszechmocy do pojawu. Są to pośrednie obrazy jego; śmiertelne, niewiedzące się wyrazy mądrości Jego. Czas i nieśmiertelność są dwie strony wszechmocy Boga: jedna w świecie naszym rzeczywistym, druga w żywocie wiecznym, obejmującym świat duchów. W obojgu jest Bóg we wszechmocy swojéj. Wszystko wyobraża czas, bo wszystko jest w czasie; wszystko wyobraża wszechmoc, bo wszystko jest jéj wyrazem; wszystko wyobraża nieśmiertelność, bo wszystko jest we wiedzy duchów nieśmiertelnych. Więc i trzy formy boskie, gdy chcesz, leżą w słowie „w y o b r a ż a m."

Pozyskaliśmy dziewięć głównych rodzaji form, po t r z y w każdéj z trzech wielkich rzeczywistości. Nazwać je można formami p i e r w o t n y m i, albo p o w s z e c h n y mi, dla tego, że wszelkie inne formy do nich się odnoszą. Albowiem w świecie natury wszystko, co jest, jest k s z t a ł t e m, a jako kształt jest pewnego g a t u n k u, następnie pewnéj s i ł y wyrazem. W świecie ludzkości, wszystko co jest, jest c z y n e m i odnosi się do pewnéj u s t a w y, a następnie do pewnego i d e a ł u. Bóg nareszcie ogarnia wszystko, jako c z a s, jako n i e ś m i e r t e l n o ś ć, i jako w s z e c h m o c. Trzy trójki form odsłoniętych, obejmują wszelakie możliwe formy każdéj z trzech rzeczywistości, bo przedstawiają w nich o g ó l n o ś ć. s z c z e g ó l n o ś ć i p o j e d y ń c z o ś ć, a zatym wypełniają w s z y s t k o ś ć. Siły, Ideały i Wszechmoc, są formami pier-

wotnymi, bo i Bóg sam, obejmujący siłami naturę, a ideałami ludzkość, jest pierwotną istotą. A że formy następne są tych trzech form naczelnych wyrazami i odmianami, ztąd wszystkie są pierwotnego znaczenia.

Formy te zestawione dla bliższego ich przejrzenia, podają następujący szemat:

w naturze		*w ludzkości*		*w Bogu*	
	Siły,		**Ideały,**		**Wszechmoc,**
	Gatunki,		**Ustawy,**		**Nieśmiertelność,**
	Kształty,		**Czyny,**		**Czas.**

Pierwsze trzy naczelne są obraźne, drugie trzy pod nimi wyobraźne, trzecie trzy przeobraźne. Siły są rozłożeniem się na gatunki i kształty, bo nic trzeciego nie wyprowadzają do bytu; ideały rozszczepują się podobnie na ustawy i czyny; o wszechmocy okazaliśmy co dopiero, że jest rozstępem na nieśmiertelność i czas. A że wszechmoc jest oraz obłoczą ducha bezwzględnego, będącego jednością sił i ideałów, przeto do Wszechmocy, jako do głównego swego narożnika, staczają się wszystkie formy. Wszystkie są w niéj objęte. i jest tylko jedna, nimi wszystkimi nabrana forma, to jest Wszechmoc; albowiem jest tylko jeden Bóg i nic nie ma krom Boga. Z téj pełni umniczéj potęgi Bóstwa, rodzi się pełnia filozofii umniczéj. Każda inna pełnia byłaby umnictwem jednostronnym. Uważasz wszechmoc za same siły, miałbyś filozofią natury pierwszych filozofów jońskich, którzy żywioły *(elementa)* brali za zasady *(principia)* wszystkiego. Bierzesz wszechmoc za same ideały, będziesz miał stanowisko filozofii idealnéj. Masz wszechmoc za samą nieśmiertelność, utrzymujesz politeizm i całą cudną mitologią grecką. Masz ją za sam czas, będzie to stanowisko filozofii Anaxagory, który, płyn nieustanny czasu kładł za zasadę wszystkiego: (πάντα ῥεῖ) wszystko płynie, było téj filozofii główną nauką. Uważasz wszechmoc za ustawy, będziesz miał filozofię tak zwanego przedmiotowego ducha; bierzesz ją

za c z y n y, będziesz miał Epikureizm, robiący ludzi bogami téj ziemi, hasłem téj nauki jest praktyczność. Wszechmoc, ograniczona na same g a t u n k i, będzie Nominalizmem; nareszcie ograniczona na same k s z t a ł t y, będzie grubym materyalizmem, który rozum bierze za mózg, myśl za ruch *molekilów;* — w religii nazywa się F e t y s z y z m e m, oddającym cześć krokodylowi, Apisowi i t. p. Byłyby to więc tyloróżne umnicze tych filozofii stanowiska, boć i nasza filozofia tylko jest umnictwem, ale tych wszystkich pierwiastków pełnym.

Pomnijmy jeszcze i na to, że każda z tych dziewięciu form, nie jest samą formą oderwaną, samą czczością bez treści; ale że każda z nich jest obłoczą treści swojéj. Każda zatym jest pełnią, mniejszego lub większego stopnia, jest możnością, jest myślą i umem razem, jest przeto coraz doskonalszym wyrazem umysłu. Każda z nich jest rzeczywistością, bo jest pojawem jednéj z trzech wielkich rzeczywistości; Boga, świata i ducha jednostkowego, nareszcie i dla tego, bo wszystkich jest jedna bezwarunkowa rzeczywistość — d u c h b e z w z g l ę d n y.

Formy pochodne.

Do pojęcia formy przywięzuje się zwykle nader ograniczone jéj wyobrażenie. Rozumiemy najczęściéj pod formą ciała jego zewnętrzne przedstawienie się zmysłom naszym, jego postać zewnętrzną. Ztąd przywięzujemy wyobrażenie formy tylko do wszelkich zewnętrznych pojawów, o ile takowe widzieć lub dotykać się dają: dla tego rodzi się z wyobrażeniem formy oraz jéj przedstawialność. Forma w naszym znaczeniu jest wyrazem treści. Forma materyalna, wyraża wszystkie właściwości materyi, jest obłoczą i wyrazem całkowitéj jéj treści; z czego wypada, że nawet forma pojedyńczego tworu, jako taka, przedstawioną być nie może. Kamień, roślina, człowiek, przedstawiają to wszystko, czym są w sobie, czyli całkowitą formę całkowitéj treści swojéj, ztąd przedstawienie do zmysłów takiéj jedni wszystkich właściwości tworu jest niepodobnym. Jest to *nnmenon* umnicze, równie utajone, jak *numenon* idealne Kanta, bo jest nim w obłoczy, czyli jest nim wypełnione. Dla tego to Kant poznawanie przedmiotu, a następnie przedmiot sam, od kategoryi samego przedmiotowego rozumu zawisłym uczynił. Nie mogąc form przedmiotowych przedstawić, chciał je z siebie, z rozumu podmiotowego wystawić. Lecz jeżeli formy w całkowitéj jéj pełni przedstawić nie można, będzie ją możua zawsze z téj strony przynajmniéj przedstawić, z któréj jest zmysłom pojawna. Pomaga tu zmysłom ludzkim forma sama, w zewnętrznych swych zna-

mionach do zmysłów odnosząca się, a z tych znamion rozum wnioskuje i sądzi o formie saméj. Treść wszelka jest żywotnością formy, i dla tego świeci z niéj życiem swoim, daje jéj wyraz swój na zewnątrz. Postać, będąca samą zewnętrznością formy, nie przestaje być zewnętrznym pojawem treści. Tym sposobem i każda zewnętrzność jest wyrazem wewnętrzności swojéj. R u c h u n. p. przedstawić nie możesz, ale przedstaw postać drzewa, w chwili, gdy je wicher owionął, wystaw człowieka w postaci idącego pod wiatr, z zarzuconymi na tył szmatami sukni, a oddasz siłę wiatru, czyli ruchu, ujętą w jednéj pochwyconéj chwili jéj pojawu. Podobnie nie jest przedstawialną c i ę ż k o ś ć, ale już starożytni, gdy wystawiali sobie Atlasa, dźwigającego na barkach swoich ziemię i uginającego się pod jéj ciężarem, przedstawili oraz ciężkość materyi. Spojrzyj na obraz Śtéj Cecylii, jak uderza palcem o klawisz stojącego przed sobą instrumentu, i przypatrz się twarzy, którą głos tonu wydobytego do natchnienia muzycznego nastroił, a pojmiesz jak i t o n, uchem tylko dosłyszany, dla oka przedstawić da się. Zdejm dagerotypem izbę deputowanych w Paryżu, gdy w niéj wielki jaki mówca występuje, a dojrzysz prawie słowa, które wychodzą z ust jego natchnionych, bo widzisz wrażenia, jakie na słuchaczach czynią. Ducha jednostkowego przedstawić nie możesz, ale możesz przedstawić każdą jednostkę jego pojawu, każdą chwilę jego żywota, tak jak się w postaci ciała, będącego duszy obrazem, wyobraziła.

I oto możność p r z e d s t a w i e n i a f o r m przez zewnętrzne pojedyńcze ich znamiona, jakie sobie ich treść, w każdéj chwili żywota swego w nich nadaje. Przypominamy, cośmy niedawno wywiedli, że ciągła teraźniejszość jest formą przeobraźną w Bogu, i że wszystkie chwile teraźniejszości, tak w świecie ludzkim, jak w świecie natury, są téj boskiéj teraźniejszości rozbłyskiem. Cóż więc jest przedstawialnym z wszystkich form przedmiotowości stworzonéj? — oto same atomy czasu, rozstrzelonego na niezatrzymane i tylko okiem biegłego znawcy pochwytne momenta, wypełnione bieżącym żywotem świata.

Jeżeli się zatym pytasz, czy najwyższa forma, owa forma

form wszystkich, sama wszechmoc boża, jest przedstawialną, znajdujesz odpowiedź w tym właśnie, cośmy powiedzieli. Krom niéj nic nie ma, coby się dało przedstawić, albowiem wszystko tylko się przez nią przedstawia. Atoli przedstawialność jéj ogranicza się na samych atomach, które jéj nieskończona pełnia z siebie wysadza; ogranicza się na samych chwilach pojedyńczych tego lub owego żywota. Formy w całéj jéj pełni, ktoby objąć, kto przedstawić potrafił?

Wszelako zmysłowość ludzka nie kontentuje się tym tylko, co z natury swojéj jest przedstawialnym, i wciąga w zakres przedstawialności nawet formy w całkowitéj ich pełni. Wyobraźnia przesięga się tu sama. Już nie zdejmuje obrazów, które się zdjąć dają, ale sama je tworzy; — staje się fantazyą. Fantazya nieskończoność w skończonych formach przedstawia, i wszelkie pełnie form upostacia. Jest to obszerne pole umności ludzkiéj i sztuk pięknych, które się z niéj rozwinęły. Zakres ich jest obszerniejszy, niżeli się wydaje i niżeliśmy przywykli uważać. Mowa ludzka jest sama sztuką piękną. Każdy jéj wyraz jest dziełem umności ludzkiéj, jest przesięgnieniem się wyobraźni, jest przedstawieniem tego, co nie jest przedstawialnym; bo wyraz każdy jest wyrazem na formę, w całkowitéj jéj pełni, by też najwyższéj. Gdy powiadasz: kamień, dałeś wyraz na oznaczenie całkowitéj formy kamienia, wszystkich właściwości, kamień stanowiących. Gdy wymawiasz wyraz Bóg, trzema głoskami wymawiasz trójcę boską, całą ducha bezwzględnego istotę, całą wszechmoc jego. Nie jestże to najstraszliwsze przesięgnienie wyobraźni, co taką niezmierzoną treść, znakiem trzech głosek objąć zamierzyła! I filozofia pod względem formy, jest także tylko sztuką, także przesięgnieniem się wyobraźni, chcącéj w jednym dziele, by też stutomowym, objąć i przedstawić całą niezmierzoność wszechmocy boskiéj! Między dziełem filozoficznym, a obrazem Michała Anioła, który Boga odmalował w Sixtyńskiéj kaplicy, nie ma żadnéj różnicy pod względem formy. Oba dzieła przedstawiają, co się przedstawić nie da, w obóch przesięga wyobraźnia.

1. Formy pochodne, wzięte z form pierwotnych boskich.

Ze wszystkich form, któreśmy wyłożyli, same kształty są przedstawialne, jako pojedynkowe twory, postać pewną wyrażające, przez którą się wyraz ich treści przebija. Jak wszechmoc jest najwyższą, tak kształt najniższą formą, i przedstawialność do tego najniższego form stopnia jest przywiązana. Wszystkie wyższe formy dadzą się o tyle przedstawić, o ile przez te formy najniższe, w swoich skutkach, czyli znamionach i objawach chwilowego działania, dadzą się wyrazić. Wyobraźnia wszakże, jakeśmy powiedzieli, przesięga się i sama tworzy kształty na formy nieprzedstawialne. Przypatrzmy się bliżéj takiemu kształtowaniu.

Przenoszenie kształtów, *(formy najniższéj)* na wszechmoc *(na formę najwyższą)* zowie się Anthropomorfizmem *(uczłowieczaniem)*, czyli nadawaniem Bogu postaci (μορφη) ludzkiéj. Są to człeko-kształty, jeżeli je polskim wyrazem nazwać wolimy. Wielkie bywają krzyki filozofów na ten rodzaj kształtowania, jako poniżający wszechmoc, i sztukom pięknym, mianowicie plastycznym, które już Plato z rzeczypospolitéj swojéj wypędził, długo, bardzo długo nie chciano przyznać należytego znaczenia. Dopiero w ostatnich czasach Estetyka, jako nowa umiejętność filozoficzna się pojawiła i sztuki piękne przywróciła do godności filozoficznego znaczenia. Nie ma w anthropomorfizmie żadnéj dowolności, jakby się to na pozór zdawało. Nie jest to gra saméj wyobraźni, jest raczéj głęboko pomyślane pojęcie, twórczą artysty fantazyą kierujące. Sztuka zawsze Boga kształtowała, tak, jak go równoczesna wiedza ludzka pojmowała. Odkąd pojęto, że człowiek jest ze wszystkich kształtów najdoskonalszym kształtem, nad który nic nie widziano doskonalszego, — a to pojęcie rozwinęło się najprzód u Greków — odtąd kształtowano Boga w postaci człowieka, a nie w postaci zwierząt, ani dziwotworów. Cielesne są postacie bogów greckich, bo cielesne było ich pojęcie

Z chrześciaństwem dopiero rozwinęło się pojęcie ducha w osobni od ciała. Ale i tu ostatnim, tj. najdoskonalszym dziełem stworzenia był człowiek. Jeżeli zatym duch miał być przedstawialnym, mogłaż dlań inna postać być właściwszą, nad postać człowieka? Duch jednostkowy ma rzeczywiście za wyraz swój postać ludzką i z niéj wyglądają i świecą wszystkie i wszelakie tego ducha przedmiotowości. Było przeto zadaniem sztuki zrobić tę samą postać wyrazem bezwzględnego ducha, to jest wydać w niéj ideał doskonałości, — rozświecić przez tę postać wszystkie potęgi niezmierzonego Boga, aby każdy, kto pojrzy na ten obraz, poznał od razu w nim Boga, alboli Boga-człowieka. Sztuka więc apoteozuje, idealizuje ciało ludzkie, obiera je z wszystkich znamion cielesności, to jest z tego, co z naszéj krewkości i ułomności w nim się objawia i robi je przezroczym ciałem bóstwa, alboli ducha przedwiecznego. Anthropomorfizm w tym znaczeniu nie jest bałwochwalstwem, ale jest głęboko pojętą religią ducha, oddaną w odpowiednim temuż duchowi wyrazie. Żaden z tłomaczy pisma św. nie wnikł tak głęboko w myśl i w ducha starego testamentu, jak go oddał Michał Anioł Buanorotti w wspaniałych przedstawieniach pędzla i dłuta swojego. Jego Bóg ojciec, jego Prorocy i Sybille, jego Mojżesz i Dawid, są postacie straszliwe pod względem wielkości i siły wyrazu. W Sixtyńskiéj kaplicy we Watykanie, widzieć można cudotwory pędzla genialnego. W długim rzędzie obrazów alfresco, oddane jest całe wielkie dzieło stworzenia, od stworzenia świata, aż do sądu ostatecznego. Przypatrzmy się kilkom z nich, dla wyjaśnienia powyższego twierdzenia naszego.

Bóg odwieczny, z obliczem groźnym całą wszechmocą Stwórcy, rozdziela chaos; u jego nóg wiją się ciemności, i w koło niego roztacza się pomrok. Atoli z ust jego zda się, że wyszło już wielkie słowo: „niech się stanie światło,“ bo już rozlewają się jasności i szaty Boga różanym poczerwieniają blaskiem. Ręce, rozdzielające chaos, unoszą się potężnym ruchem ponad głową; skłócone żywioły słuchają rozkazu Pana i rozpływają się w obłoki. To pierwszy obraz. — Stało się już światło; eter jaśnieje wszędzie przezroczą światłością i ja-

sne przezeń ciągną obłoczki. Wśród téj jasności unosi się w całym straszliwym majestacie postać Boga. Jego ruch zdaje się mieć szybkość błyskawicy, a w wyciągnionéj prawicy leży rozkaz wszzechmocnego Stwórcy, który, widać, wykonywa anioł, spieszący w przestrzenie po promieniach światła. Między Bogiem, a aniołem, pokazuje się słońce i część ziemi. To drugi obraz. — Bryła ziemi wyszła już z łona wieczności. Bóg, jéj Stwórca, unosi się w powietrzu po nad wodami, a aniołowie, posłannicy woli jego, zdają się dźwigać wszechmoc Stwórcy. W obliczu i w postaci Boga spoczywa moc wszechwładna, połączona z uroczystą powagą i spokojem odwiecznym. To trzeci obraz. — Już i Adam, pierwszy z ludzi, stworzonym został; wydało go młode zielone łono ziemi, na któréj leży ciało jego. Stwórca unoszony przez aniołów, zbliża się doń, wyciąga ku niemu w miłości rękę swoją, a dotykając się końcem palca swego kończyn palców Adamowych, przelewa weń z siebie boski, elektryczny płomyk żywota; pierwszy, cudowny tego życia objaw wyraża na pół z ziemi podniesiona postać pierwszego człowieka. To czwarty obraz. — Następuje stworzenie niewiasty. Ze złożonymi rękoma i w pokorze ducha zwraca się Ewa ku Stwórcy, który ją podniesioną prawicą z nicestwa do bytu wywołał. Po raz pierwszy widzimy tu Boga stojącego na ziemi. W obliczu jego wyraz miłości. Przez nią nieskończoność połączyła się ze skończonością, wieczność z czasowością, Bóg z dziełem swoim itd. — Dość nam na tym przedstawieniu, aby okazać anthropomorficzną stronę sztuki i przedstawialność saméj wszechmocy w osobowości ducha i w dziele stworzenia.

Kształtowanie tego rodzaju do sztuki należy, która je rozciąga i na wszystkie inne formy. Kształtowaniem wszechmocy na rozleglejszą skalę są wszystkie religie i wszystkie filozofie. Że religie obrazują Boga i wystawiają go sobie pod przymiotami ludzkimi, byłoby rzeczą zbyteczną tego dowodzić. Otwórz książkę do nabożeństwa, by téż najbardziéj od zmysłowości oderwanego wyznania, n. p. Kalwinów, Unitaryuszów, Racyonalistów, a znajdziesz w niéj wyrazy miłosierdzia i sprawiedliwości, miłości i gniewu bożego, wzięte z uspo-

sobień ducha ludzkiego i przeniesione w istotę ducha bezwzględnego. Samo pojęcie Trójcy św., jako najwyższéj i najgłębszéj tajemnicy chrześciańskich wyznań, obleczonym widzimy w wyobrażenia, u stosunków ludzkich pożyczone. Lecz nie tylko religia, ale i każda filozofia, jakkolwiek dumna mądrością swoją, jest także tylko kształtowaniem Boga; jest anthropomorfizmem mniéj więcéj. Bo jakże duch człowieczy, do skończonych form przywiązany, pojąć może ducha nieskończonego? jak to, co z niego pojmuje, przedstawi? — Jedno i drugie dziać się musi w skończonych formach, którymi nieskończoność oblekamy. Jestże myśl jaka możebna bez formy swojéj, pojęcie jakie możliwe bez wyobrażenia? Zkąd zaś bierze wyobrażenie pierwiastki swoje, jeżeli nie z form skończonych? Pomijamy inne filozofie i bierzemy przed się system H e g l a, będący szczytem idealności. Bóg w nim pojęty jako i d e a b e z w z g l ę d n a. System postępuje od najogólniejszego, to jest od najbardziéj oderwanego téj idei pojęcia, i dyalektycznym ruchem myśli odsłania coraz pełniejsze téj idei znaczenie. Jest to niejako tworzenie się ciała niebieskiego z eterowego roztworza do bryły, najbujniejszym i najroźliczniejszym życiem płodnéj. Pierwsze pojęcie idei jest b y t *(das Sein)*, drugie ż y w o s t a n *(das Werden)*, następnie i s t n i e n i e *(das Dasein)*, i tak daléj, aż się idea staje d u c h e m w pełni treści swojéj. Na każdym stanowisku pojęcie idei jest oraz jéj obrazem, nie tylko przez wyraz, którym się to jéj stanowisko oznacza, ale bardziej jeszcze przez kształt, który sobie wyobraźnia koniecznie z jéj pojęcia tworzy. Nie pojmiesz inaczéj czczości b y t u o g ó l n e g o, jeżeli za pomocą wyobraźni nie zrobisz sobie téj czczości obrazu, to jest: jeżeli z każdego pojedyńczego tworu, nic w myśli nie pozostawisz, prócz wiedzy, że jest, i tę wiedzę — a to jest samego obrazowania dziełem — na całą przedmiotowość, czyli na wszystkość nie rozciągniesz. — Podobnie ż y w o s t a n jest pojęciem, ale i obrazem, rozciągnieniem pojęcia i obrazu tworzenia się na wszystkość.

Dyalektyczna metoda Hegla na tym polega, że się idea sama w przeciwną stronę przerzuca, i z tych dwóch rozstę-

pów idei jedność powstaje nowa i pełniejsza, bo oba pierwiastki poprzednie w sobie mieszcząca. Trendelenburg* zarzuca, że to nie idea się przerzuca, ani dwa jéj rozstępy się łączą ruchem własnego żywota, ale że ten ruch odbywa się w głowie naszéj. Zarzut ten jest prawdziwy, bo w każdym pojęciu, a więc i w pojęciu idei i jéj rozwoju, wyobraźnia nasza jest działającą i czynną, i ona to myśl porusza, rozmaga, kształtuje.

Hegel daléj powiada, że idea bezwzględna jest w naturze, w swoim innobycie; w ludzkości zaś jest powrotem do siebie. Tak innobyt, jak powrót, są wyobrażenia i formy względnościom tylko właściwe, a przeniesione do bezwzględności, są jéj kształtowaniem wedle stosunków jednostkowego ducha.

Są to najwyższe kończyny filozofii idealnéj, którycheśmy dotknęli, aby i tam morfę ludzką pokazać. W postępie do pojęć, by téż najbardziéj oderwanych, filozofia kroku jednego uczynić nie może, którymby się z po za tych stosunków jednostkowego ducha wynieść potrafiła. Ani się temu dziwmy, bo czy to człowiek umysłem swoim ducha bezwzględnego pojmuje i przedstawia, czy to sam duch bezwzględny, jak to chce mieć filozofia rozumu, przez człowieka się pojmuje i przedstawia, będzie to zawsze pojęcie i przedstawienie ludzkie, a zatym we formach, ludzkim tylko stosunkom właściwych, objęte. Człowiek wszystkiemu nadaje kształt swój, morfę swoją, bo wszystko wedle objęć i wyobrażeń własnego ducha pojmuje i wyobraża.

Jakiż ztąd wypadek? Czy fałszywe są dla tego religie i filozofie? — Bynajmniéj. Są one tym, czym być mogą i czym być powinny, to jest myślą i umnością razem; pojęciem i wyobrażeniem razem. A że jedne i drugie mają za przedmiot najwyższy Boga, który dla bezwzględności swojéj, ani ogarnionym w zupełności, ani przedstawionym być nie może; pojmują zatym i przedstawiają Boga w coraz innych rozleglejszych i doskonalszych pojęciach i obrazach. Na tym

* Logische Untersuchungen.

stopniowaniu polega rozwój saméj najwyższéj idei bezwzględnego ducha. Rozwijać się zaś idee w ludzkości inaczéj nie mogą, tylko przez formy ludzkie; ztąd anthropomorfizm jest wszystkich idei, przez ludzkość się objawiających, koniecznym charakterem. Ten wniosek inaczéj obrócony wypowiada: że jeżeli się Bóg w ludzkości i przez ludzkość objawia, objawienie to dziać się tylko może we formach ludzkich.

Przychodzimy do ważnéj kwestyi Objawienia. Anthropomorfizm różni się od objawienia tym, czym się różni podmiotowość od przedmiotowości. Tam człowiek kształtuje Boga wedle form ludzkich, dla tego, że go w formach boskich przedstawić nie może *(podmiotowość)*, tu Bóg sam kształtuje się we formy ludzkie, aby się człowiekowi, a przez niego ludzkości objawił *(przedmiotowość)*. Pod względem filozoficznym objawienie przedmiotowe Boga pojmuje się łatwo z tego, cośmy dotąd wywiedli. Bóg, będąc sam sobą w ludzkości, objawia w niéj rzeczywiście samego siebie i uprzedmiotawia się przez formy ludzkie. „Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo.“ W tym znaczeniu została religia objawioną i Bóg sam objawił się w Chrystusie, w Bogu-człowieku. Chrysteologia znajduje tu swoje wyjaśnienie i rozwiązanie. Jest to anthropomorfizm nie podmiotowy, ale przedmiotowy.

Religia przedstawia wszakże jeszcze inny rodzaj przedmiotowego, bezpośredniego objawienia. W starym testamencie natrafiamy na nie prawie na każdéj karcie. W nowym testamencie także na wielu miejscach, a żywoty Świętych są historyą takiego objawienia. W nowszych nawet czasach pojawiają się ludzie, twierdzący, że im się Bóg bezpośrednio objawił. Filozofia nasza tego rodzaju objawień ani w obronę brać nie może, ani ich nie może potępiać i mieścić w rzędzie samych fałszów i złudzeń. Odmawia im wszelako stanowczo przedmiotowości. Wyróżniając je dla tego od rzeczywistych objawień, nazywa je widzeniami i kładzie w rząd podmiotowych wyobraźni utworów. Z niepojęcia przedmiotowego objawienia się Boga, wszędzie obecnego w całéj

ludzkości; z niepojęcia objawiającéj się tam prawdziwéj jego wielkości i jego majestatu, rodzi się złudzenie, jakoby wyższa jego była potęga i większe znaczenie, gdy się albo głosem do człowieka odezwie, albo mu się w postaci ludzkiéj, lub innéj ukaże. Obrońcy tego rodzaju objawienia dowodzą go tym, że Bóg, będąc Panem i Stwórcą wszystkich form, może się w każdą przeoblec. Bardzo to niebezpieczna teorya. Czemużby się z niéj i przemiany Jowisza, na jego miłośnych wyprawach do ziemianek, wytłomaczyć nie dały.

Jeżeli sobie przypomnimy, że ludzkość jest działaniem ideałów boskich, i że Bóg w każdéj sprawie, w każdym słowie i w każdéj myśli człowieka jest przytomnym, natenczas śmiesznościąby było przypuszczać, aby Bóg, w takiéj w s z e c h o b e c n o ś c i pojęty, dusze i serca ludzi zapełniający, we formy ludzkie ubierać się potrzebował, by się człowiekowi ukazał. Jeżeli więc czytamy, że Bóg, dla ukazania się ludziom i objawienia im swéj woli, zmieniał się w różne postacie: to obłoku, zapełniającego świątynię Salomona, to krzaku gorejącego, to postaci nakształt ludzkiéj, któréj tył tylko widział Mojżesz; jeżeli czytamy, że się odzywał do Żydów w grzmocie i błyskawicach, że się przechadzał po raju i t. p., są to kształty Boga, które, bez ubliżenia wszechmocy jego, nie można brać za anthropomorfizm przedmiotowy. Trzeba w tych opowiedziach starego testamentu, albo uważać obrazowe tylko przedstawienie rzeczy, tak nazwaną m e t a f o r ę, jaka zwykle bywała używana na wschodzie, albo je kłaść do rzędu kształtów a n t h r o p o m o r f i z m u p o d m i o t o w e g o.

Widzenia wszelkie są więc utworami wyobraźni człowieka i sądzimy, że największa ich część jest prawdziwa i w dobréj wierze podawana. Rzadko znane nam są dokładnie okoliczności, pod którymi się działy, i z którychby je dostatecznie wytłomaczyć można. Uprzędza je wyobraźnia z wrażeń okolicznych i czasowych, z tego wszystkiego, co kiedykolwiek jako obraz i pojęcie na nią wpłynęło. Ztąd pochodzi, że widzenia noszą zawsze na sobie charakter wieku, kraju i narodu pojęć ówczesnych. Grekom i Rzymianom objawiali się we widzeniach ich bożkowie tak, jak im poeci ich zobrazowali; — tak

Wenus objawiła się Eneaszowi, gdy, po rozbiciu na morzu, błąkał w rozpaczy po nieznajomych wybrzeżach Afryki; tak Jowisz piorunujący w domu Lykaona. Żydom objawiał się Bóg tak, jak go pojmowali patryarchowie i prorocy, groźny w gniewie swoim. Koczującym Nomadom objawiał się w meteorach, których zjawiska nie znali i zdumieni brali za bezpośredni objaw wszechmocy bożéj; — może, że i krzak gorejący, który ujrzał Mojżesz, pasząc trzody ~~stryja swego~~ Labana, tym także sposobem da się wytłomaczyć. Chrześcianinowi objawia się Bóg częścią tak, jak go sobie wystawił, wedle objawionych obrazów starego zakonu, najczęściéj zaś, jak go w Odkupicielu pojął z nauk nowego testamentu; i dla tego widzenia chrześciańskie nie Jehowę, ale Chrystusa mają za przedmiot.

Widzenia tworzą się pod natchnieniem wiary, a w niedostatku żywego i jasnego pojęcia Boga, jako wszędzie obecnego ducha. Natchnienie, które się wylewa przekonaniem, myślą, pojęciem, nie tworzy tych widzeń, daje je wyłącznie wiara, wszelkie przekonanie od siebie odpychająca. Tu rzeczywiście natchnienie wiary może być tak silne, że głos, który się w on czas w głębi ducha naszego odzywa, zdaje się zewnątrz pochodzić, i słyszy go natchniony, jak Mojżesz, gdy odbierał posłannictwo wyzwolenia Izraelitów z niewoli egipskiéj. Podobnie duch prawowiercy może taką siłą wiary rozgorzeć, że postać Chrystusa z ranami u rąk i nóg i z głęboką raną w boku — w którą się oczami ducha wpatrujemy, zda się stawać przedmiotowo przed nami. Pod wpływem postu i ascetycznego życia człowiek duchem osięga przewagę nad ciałem. Rozmagają się wtenczas potęgi ducha jego, a gdy we wierze głównie zajętą jest wyobraźnia, ekscentryczne jéj działanie dojść może aż do uprzedmiotowienia własnych utworów i widzenia ich na jawie. Święty Bernard — powiada Michelet w swojéj historyi Francyi * — żył samym życiem wewnętrznym, modlitwą i poświęceniem, nawet wśród wrzawy świata czuł się samotnym, zmysły jego stępiały na wrażenia zewnętrzne. Raz

* Księga VI. str. 251.

cały dzień przechadzał się nad jeziorem Lauzańskim, a wieczorem pytał się, gdzieby ono było. Pił oliwę zamiast wody, krew zsiadłą brał za masło. Co zjadł, to nazad oddawał ze siebie. Nasycał się samym słowem bożym i pismem świętym gasił pragnienie. Nogi się pod nim chwiały, a jednak miał tyle siły, że sto tysięcy ludzi zagrzewał kazaniami do wojny krzyżowéj. Patrząc na niego, zdawało się, że to duch chodzący, nie człowiek; słaby, wychudły, siwy włos lekko powiewał mu z głowy i z brody, zaledwie w policzkach rumieniło się życie, a skóra ciała tak była przezrocza, jakby je tchnienie ducha przewiewało. Jego kazania były straszliwe, matki wyprowadzały z nich synów, żony mężów swoich, bo wszyscy byliby gotowi pójść za nim i wieść życie klasztorne. On sam, tchnąwszy wyrazem życia swego na te tłumy ludu, wracał znowu do Clairvaux; w pobliżu klasztoru odbudował sobie szałas z gałęzi i z liści, i wiodąc żywot pustelniczy w lesie, koił duszę bolejącą z miłości, w rozważaniu i tłomaczeniu Pieśni nad pieśniami, która go zajmowała całe życie. W liście do Nurdacha, zachęcając go, aby został zakonnikiem, pisze: „Experto crede; aliquid amplius in silvis invenies, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.“ Oto historyczny obraz świętego człowieka, żyjącego samą wiarą, i dla tego usposobionego do widzeń. W ogóle historya Abelarda i św. Bernarda w XII. wieku, jest przykładem dwojakiego natchnienia, z których jedno przez rozum, drugie przez wiarę wylewa się. Pierwszy był człowiekiem ciała, drugi ducha. Tamten wielkim logikiem i filozofem, ten świętym i cudotwórcą.

Taki stan ducha przesilonego, albo rozłechtanego, — że użyję wyrazu z nauki Towiańskiego — zowie się extazą. Jest to stan anormalny, wielekroć chorowity — ale właśnie dla tego dający pogląd w istotę i w potęgi ducha samego. Pod wpływem rozognionych uczuć religijnych extaza najsilniéj się rozwija. Aby mieć o niéj wyobrażenie, dość przeczytać, co w tym przedmiocie napisał Pinel, wedle własnych słów świętéj Teresy, głośnéj z wysokiego stopnia extazy. „Najprzód uwaga natężona przez czytanie ksiąg nabożnych, daléj skupie-

nie ducha w tę jednę myśl nabożeństwa, i przejście pokoju duszy w uczucie jakieś upajające. W trzecim stopniu rozkosze żywe i czyste, wyskok miłości gorącéj, rodzaj zachwycenia, zbliżony aż do szału. W czwartym stopniu omdlewają zmysły i ciało z sił opada, a natomiast zachwycenie do najwyższego poczucia i do największéj siły posunięte. Proces oddychania zawieszony, członki nie władają, oczy mimowolnie zamknięte, głos ustaje, zmysły posług nie odbywają, a tymczasem wszystkie władze moralne napięte do wysokiego stopnia wytężenia, czują się w jedni nierozerwanéj z przedmiotem idealnym, który duszę całą zajmuje. Zachwycenie pochwytuje ducha z taką gwałtownością, że zdaje się, iż się unosi w obłoki, że zamieszkuje w niebiosach i kosztuje już pierwszego zasmaku najwyższéj szczęśliwości. Dech ustał, pulsu nie czuć, członki znieruchomiały; zdaje się, że to stan śmierci, która zaskoczyła człowieka w takiéj właśnie pozycyi i takim ruchu, w jakim był jeszcze przed chwilą; jest to epoka uniesień najgorętszéj miłości, uroczystych przyrzeczeń i heroicznych postanowień.“*

Lecz nie sama tylko religia rozłechtuje ducha aż do extazytycznych widzeń. Każda inna idea potrafi do tego stopnia opanować umysł, że ciało i zmysły obumierają, a same władają potęgi ducha. Wedle Plutarcha, Archimedes tak się zatopił w badaniu nad rozwiązaniem pewnego zadania geometrycznego, że ani widział, ani słyszał, co się w okół niego dzieje, chociaż w téj chwili właśnie nieprzyjaciel wszedł do miasta i krzyk i wrzawa wojenna rozlegała się po ulicach. O Sokratesie powiada Platon, że przez dwadzieścia i cztery godzin jak martwy stał na miejscu, wśród wielkiego upału słońca; zagłębiony w intuicyi ducha, nieczułym był ciałem swoim.

Gdzie takie jest natężenie ducha, łatwo pojąć, że równie potężną jest siła podmiotowego przekonania, z którą eksaltowani aż do extazy wywierają wpływ na tych, co ich otaczają. Opowiadają stan ducha swego, i widzenia swoje z taką energią i z taką siłą przekonania, że trudno powiedzieć, iż to, co czuli i widzieli, było samym złudzeniem. W takim zachwyceniu

* Pinel Nosographie philosophique, tome II. p. 130. 1me edit.

extazytycznym Paweł apostoł widział się przeniesionym do nieba, — i tak mało czuł związek ducha swego z ciałem, iż nie umiał tego powiedzieć, czy ciało zostało na ziemi, czy też wraz z duchem przeniesionym było w sfery niebieskie. Rzeczy, jakie tam widział i słyszał, były tak cudowne, że o nich człowiekowi śmiertelnemu nie wolno powiadać, a i ludzie nie zrozumieliby ich.

Stawmy obok téj extazy religijnéj extazę filozoficzną. Jeden z najpotężniejszych geniuszów wiedzy ludzkiéj był Herder, autor Pomysłów do Filozofii dziejów rodzaju ludzkiego. Mąż ten umarł z piórem w ręku, którym nie już wyniki głębokich badań swoich, ale widzenia przedśmiertne kreślił. Przyjaciele jego, zbliżając się do łoża śmierci, znaleźli rękę jego zimną, strzymaną nad kilku wierszami, które tylko co był napisał, Czytano wyrazy następujące: „Przeniesiony w nowe krainy, rzucam wzrok natchniony około siebie. Postrzegam świat, a na nim odbijanie się blasku istoty najwyższéj, Twórcy; postrzegam niebo, jako przybytek mądrości wiekuisty... Słabe me jestestwo, zgięte ku nizinie prochu, nie zdoła znieść widoku tych wspaniałych cudów; staje w milczeniu.“ *

Z powyższego rozprowadzenia rzeczy pokazało się, że uczłowieczenia Istoty najwyższéj, zwane anthropomorfizmem, czy to w obrazach, czy wyobrażeniach, czy wreszcie w pojęciach — podobnie jak wszelkie objawienia i widzenia — skutkiem są koniecznego przenoszenia form najniższych do najwyższéj, czyli skutkiem kształtowania wszechmocy. Okazało się oraz, że bez anthropomorfizmu obyć się nie mogą ani religia, ani filozofia, i że nie ma innego środka przedstawienia wszechmocy, jak przez kształty, bo i wszechmoc sama ostatecznie w kształty się rozpromienia, a przez nie staje się pojawną,

* Prospekt *Józefa Bychowca* do przekładu Pomysłów Herdera do Filozofii dziejów rodzaju ludzkiego w trzech tomach.

Przenosząc kształty na drugą z kolei formę wyższą, na nieśmiertelność, otrzymujemy niezmierzony świat duchów; królestwo boże w niebie w całéj gloryi i uwielbieniu, niezliczone pułki aniołów i duchów niebieskich; na przeciwnéj stronie pojawia się królestwo szatana z duchami potępieńców. Obrazują się cudne pola Elizejskie i raj Hurysek Mahometa — i ciemny Hades, podziemne państwo Plutona. We Walhall zgromadzają się cienie poległych rycerzy, i zapijają z czaszek zabitych nieprzyjaciół. Perkunas na wyżynach Dungusu panuje nad duszami błogosławionych, a Pokole w otchłani podziemskiéj Pragaras męczy potępionych. Otrzymujemy całą przeszłość zamarłą: dusze z ciał wychodzące; Charon je łódką przewozi za obol, który pamiętna rodzina umarłemu w usta włożyła. Merkury wiedzie za sobą cienie blade i stawia przed sąd Minosa i Radamanta. Indziéj widzimy dusze, z których jedne nawiedzają jeszcze świat ku pokucie i pokazują się żywym, inne w czyszcowym ogniu wyczyszczają się ze zmaz grzechowych; zgoła uglądamy świat inny, od tego tu świata tylko grobem przedzielony; ale nierównie rozliczny, zaludniony, ożywiony żywotem nieśmiertelnym, w najrozmaitszych tego żywota barwach.

Mitologia starożytna, piękna i poetyczna, równie mitologie wszystkich innych narodów, rozwinęły się z ukształtowania nieśmiertelności. Niewyczerpane to źródło, ten kształtów nieśmiertelnych świat, dla poezyi i sztuk plastycznych. Najulubieńsze te okolice ducha ludzkiego, w których sobie najmiléj podoba. Tam się odnosi kolebka jego narodu, to poetyczne i urocze jego początki; — owe odległe dziecięcego narodu wieki, w których ziemia z niebem się stykała; kiedy duchy zstępowały z niebios na ziemię, i chodziły i bawiły między ludźmi, i uczyły ich cnoty, przemysłu i nauki; kiedy ludzie sami zdobywali sobie nieśmiertelność, i wstępowali po śmierci jako półbogowie do niebios. W ten to kraj kształtów nieśmiertelnych odnoszą się i każdego z nas dziecięce lata. Opowiadania o nich zaostrzały naszą ciekawość, stroiły naszą wyobraźnię młodą, a czym gębczaty wiek wówczas nasiąknął, to mu pozostało aż do grobu.

Świat ten duchów jest większéj rozległości i większego znaczenia, niżeli się na pozór wydaje. Jest on niesłychanego wpływu na całe życie człowieka, narodu i ludzkości. Jest to karm' ducha wszystkiego ludu. Miliony ludzi żyło zawsze, i zawsze jeszcze żyje tymi wyobrażeniami. One całkowitą jego wyobraźnię zajęły. Nie ma podobieństwa, aby kiedykolwiek świat ten z wiedzy, wiary i z wyobraźni ludu wyginął. Jest to i owszym źródło jego nieustające, źródło Kastalskie, odbijające coraz świeże obrazy; hipokrene w kryształach wód swoich obrazująca każdodzienne i każdochwilowe postacie obłoków. Ludu wyobraźnia, co te kształty wyprowadza, jest jak siła upładniająca natury, co sama trybuje z ziemi, co samorodnymi kwiatkami na każdą wiosnę zdobi pola i łąki. Zastanówmy się bliżéj nad tym przedmiotem.

Cała kwestya postaciowania nieśmiertelności sprowadza się na to jedno pytanie: ażali duch jednostkowy jest przedstawialnym? — Duch jednostkowy jest téj saméj natury i istoty, co duch bezwzględny, a jako taki przedstawialnym być nie może. Trentowski pojmuje go jako jaźń człowieczą, połączoną z ciałem widzialnym i z duszą, przez żywotność czucia i myślenia do zmysłów się objawiającą, na ten sam sposób, jak jaźń boska była ze światem widzialnym połączoną. W konsekwencyi utrzymuje przeto, że jaźń boska nie ma postaci.

„Jaźń moja jest równie zewnętrznością, bo stanowi rdzeń mój całkowity, bo przylega do niéj zewnętrzne i wewnętrzne istnienie, czyli materya i duch ogólny. Jaźń moja jest przeto ciałem i duszą w jedni. Ciało moje wszelakoż jest rzeczą obcą i tylko do czystego ciała méj jaźni przylgniętą; dusza moja jest także rzeczą obcą, która z duszą méj jaźni się jednoczy. Ciało i dusza jaźni są wieczne, niezmienne, a przeto inne od ciała, które noszę i od duszy, która w ciele tym pracuje. Jaźń jest ciałem i duszą w sobie, nie za sobą.“... „Jaźń moja nie daje się dotknąć żadnym zmysłem... jako zewnętrzna, jest żniczem boskim, t. j. materyą niewidzialną, nieobjawiającą się nigdy, wieczną przed urodzeniem mojim, dziś i po śmierci zawsze tą samą. Jest to σῶμα πνευματικον; jako zewnętrzna,

nie jest samą ideą, samą myślą, nie jest głowy méj utworem, ale rzeczywistością istną. Jaźń moja jest przedmiotem mysłu, t. j. oka méj boskości, roztwierającego się dla własnego, jak i dla wszelkiego innego bóstwa, dla rzeczywistości prawdziwéj... Jaźń nasza istnieć może bez ciała i duszy doczesnéj, bo istniała tak w przedświecie, i istnieć tak będzie w pozaświecie.“ *

Widzimy, że autor, pojmując ducha jednostkowego, jako j a ź ń c z ł o w i e c z ą, rozwiązał takim pojęciem oraz kwestyą osobowéj nieśmiertelności jego i wiecznego żywota. Na trudności, jakie się nasuwają, uważając istotę ducha jako jaźń, w łupinie niejaźni zamkniętą, jużeśmy zwrócili uwagę wyżéj, mówiąc o jaźni boskiéj. Różnica pojmowania naszego przy jaźni ludzkiéj pokazuje się jeszcze większa. Wedle Trentowskiego jaźń ta była w przedświeciu, jest w świecie, i będzie w pozaświeciu. Charakterem jéj zatym jest o d w i e c z n o ś ć, nie w i e c z n o ś ć, będąca nieśmiertelności przymiotem. Nasz duch jednostkowy jest duchem stworzonym i ma początek swój w czasie, ale ma trwałość wieczną, która właśnie jest jego nieśmiertelnością. Duch jednostkowy mógł być odwiecznie w Bogu, bo cała przyszłość *(cały przedświat, świat i n p o t e n t i a wedle Myślini)* jest w nim; ale jako taki, nie wyszedł jeszcze z łona wszechmocy, nie był jeszcze s o b ą, n i e b y ł o s o b ą, która się dopiero z chwilą stworzenia jego w czasie poczyna; a że tę o s o b o w o ś ć przenosi z sobą w nieśmiertelność, ma zatym tylko rzeczywiste istnienie w świecie i po za światem, a nie w przedświeciu. Trzeba nam go poznać na tych dwóch stanowiskach: w życiu doczesnym i pośmiertnym.

Że to ciało nasze, co chwila inne i przemienne, nie może być ciałem ducha naszego, — że te myśli z razu niemowlęce, daléj dojrzewające, a w starości ciała wraz z ciałem słabiejące, nie mogą stanowić wewnętrznéj istoty ducha samego, poznał to dokładnie autor Myślini, i dla tego podał nam tego ducha, jako j a ź ń z innym, n i e m a t e r y a l n y m i n i e-

* Myślini str. 82 i nast. T. I.

przemiennym ciałem, i z inną, nieprzemienną duszą, na pewien czas zrosłą z ciałem materyalnym i z duszą, przez to ciało rozwijającą się; narosty te, że tak powiem, ze śmiercią odpadają, a jaźń sama do wieczności przechodzi. Rozwiązanie nader jasne i łatwe, gdybyśmy tylko mogli pojąć ową jaźni materyę niemateryalną, i duszę nieduchową, to jest: nie taką, jaka się w człowieku objawia.

Musimy sięgnąć głębiéj, i zapytać się, jaki jest cel Stwórcy w stworzeniu ducha jednostkowego. Ludzkości celem jest rozwijanie królestwa bożego na ziemi. W niéj i przez nią rozwijają się i urzeczywiszczają odwieczne ideały boże. Ludzkość nasza jest tylko jednym, nieskończenie drobnym szczegółem, w dziele tego nieskończonego rozwoju, który się odbywa po wszystkich niebiosach i ziemiach. Wszelako i ten szczegół, acz tak drobny w niezmierzonym dziele Stwórcy, jest przecież dla nas już taką niezmierzonością, że z niéj się da zrobić wniosek na cel stworzenia nieśmiertelnych duchów w ogólności. Ludzkość składa się z pojedynkowych ludzi, i tylko przez te jednostki swoje pracuje nad rozwijaniem ideałów bożych. Każdy więc człowiek przykłada się w mniejszym, lub większym stopniu, do ich rozwijania. Rozwijanie samo jest jego własnym dziełem i pracą; ale to, co rozwija, czyli ideały same, nie mogą być jego dziełem, lecz muszą mu być dane. Nikt mu ich dać nie mógł, tylko Bóg, który jest pełnią ideałów. Stworzenie człowieka jest przeto zarodzeniem w nim tego, co jest w Bogu. Że zaś w Bogu jest pełnia ideałów, nie mógł Bóg dać człowiekowi pełni całkowitéj, boby zrobił z niego drugiego siebie, ale dał mu téj pełni zapłodek, to jest dał tchnienie ducha swego, nie jako rzeczywistość, ale jako możność ideałów, jako nasienie ducha, z którego się dopiero rozwinie przez rozwinienie się ideałów.

Lecz wszechmoc boża jest jednością ideałów i sił natury, W owym zapłodku człowieka przy stworzeniu, — które sobie obrazowo wystawiamy jako tchnienie boże, dla tego, że tak i Pismo Ś. je wystawia — stało się owo tchnienie nie tylko możnością ideałów, lecz oraz możnością sił, czyli, była tam całkowita możność ducha, téj natury i istoty, co Bóg sam.

Musiała zaś w tym zapłodku ducha jednostkowego złożoną być oraz możność sił natury, bo, aby idealna możność ducha mogła się rozwinąć w osobę, trzeba jéj na to było kształtu, a zatym tworu materyalnego, aby w nim znalazła organ do przejścia od możności do rzeczywistości. Duch nieśmiertelny musiał zostać kształtem, dla tego, że był tworem Stwórcy. W człowieku kształt ten wyrobić się musiał z materyalności natury, z mułu ziemi — dla tego, że człowiek do natury należy. Duch nieśmiertelny w życiu doczesnym powstaje więc i rozwija się dwoma pierwiastkami bożymi, których jest jednią: siłami natury i działaniem ideałów. Pierwsze tworzą dlań ciało doczesne, z materyalności świata, drugie rozmagają treść jego duchową na przedmiotowościach idealnych. Duch nieśmiertelny za żywota swego na ziemi jest w ożenku z naturą, i nie ma innego ciała, krom ciała natury, bo nie widzimy żadnego pierwiastka, z któregoby to inne ciało tworzyło się. Nie ma téż innéj duszy, krom duszy, stanowiącéj życie doczesne, dla téj saméj przyczyny. W tym ciele i w téj duszy atoli, duch czuje się duchem i wie się duchem przez pojmowanie i tworzenie idealności. Czuć się zaś i wiedzieć się będzie tym potężniejszym duchem, im się do wyższéj idealności rozwinął.

Z tego wypada, że duch jednostkowy, przy stworzeniu swoim jest tylko p o t e n c y ą, możnością; powtóre: że jako możność, która się ma dopiero rozwinąć, jest z naturą połączony. Jedno i drugie stanowi tego ducha ograniczenie i względność. Natura go ogranicza i cała przedmiotowość go ogranicza. Nieskończenie różne jednéj i drugiéj wpływy i okoliczności sprawują nieskończenie różną możność rozwijania się ducha, czyli nieskończenie różne usposobienia i stosunki ludzkie. Każdy duch rozwija możność swoją o tyle, o ile mu organizm ciała, pod wpływem ciał innych będący, i istniejące stosunki ludzkie dozwalają.

Dzieło stworzenia ducha jednostkowego, jest więc razem dziełem naturalnego poczynania się. Jedno i drugie jest koniecznością w pojęciu, acz jest tajemnicą w wykonaniu. Można je sobie wystawić, albo przez nieustanne stwarzanie Boga, który będąc ciągle sobą w całéj naturze i ludzkości, bez ustan-

ku wylewa z siebie nieśmiertelność i wyprowadza do bytu jednostkowe duchy; albo przez nieustający przelew początkowego tchnienia, niejako pierwotnéj potencyi, która się przez materyalność ciała wszystkim następnym pokoleniom udziela, — na podobieństwo siły magnesowéj, która przez potarcie surowym żelezcom się udziela i robi je nie tylko magnesami, ale oraz sposobnymi do tworzenia na ten sam sposób innych magnesów. Pierwsze byłoby bezpośrednim stwarzaniem, w myśl więcéj religijną, do kosmogonicznéj powieści stworzenia pierwszych rodziców przywiązaną. Wiadomo zaś, że na ten drugi sposób Szelling, w swojéj filozofii objawienia, narodzenie Chrystusowe wytłomaczył. H y l u s boski, z którego się miał syn boży narodzić, już w Ewie był złożony i pokoleniami aż do Maryi, matki Chrystusowéj, się przelewał.

Nic w téj mierze nie objaśnia, co utrzymują niektórzy lekarze, między nimi Hufeland, że zapłodzenie dzieje się, nie skutkiem płynu nasiennego, lecz skutkiem powiewu jakiegoś elektrycznego *(aura seminalis)*, który z tego płynu rozwija się; bo czy to płyn sam, czy jego a u r a, zawsze to są materyalności, drogą których dokonywa się poczęcie, a razem stworzenie człowieka. Ponieważ duch jednostkowy z naturą musiał być połączony, aby się w niéj i przez nią do osoby rozwinął, naturalne poczynanie się człowieka, nie mogło być inne, jak poczynanie się innych tworów, to jest musiało być połączeniem się dwupłciowych pierwiastków dokonane. Wszelako, gdy z samym poczęciem, jednoczy się oraz stworzenie ducha nieśmiertelnego jako potencyi, już więc z samą chwilą poczęcia człowieka, poczyna się oraz rozwój ducha z p o t e n c y i d o o s o b y. Dla tego już i pierwocie *(embryo)* jest człowiekiem, jest duchem nieśmiertelnym, acz na najniższym jeszcze stopniu swojego rozwoju. Albowiem, zanim duch idealne pierwiastki istoty swojéj rozwinąć może, musi wprzódy rozwijać siłowe swoje pierwiastki, aby wyrobić się w ciało, do objawu onych ideałów sposobne. Jak się to dzieje, należy częścią do fizyologii, częścią do umnictwa szczegółowego. Tu nam dosyć wiedzieć, że acz siły ducha, będącego jeszcze samą potencyą, wyrabiają się w ciało, wedle pierwotnego idealnego typu, to jest

wedle form, na wyraz ducha odpowiednich i doskonałych, — to jednak wyrobienie to dzieje się pod wpływem zewnętrznéj przedmiotowości, która nieskończenie tę pracę samodzielnych sił ducha zmieniać może, tak, że już w żywocie matki tworzyć się mogą akefale *(embryony bezgłowe, właściwie bez czoła i przednich części muzgowych),* różnego rodzaju idioty i możliwe geniusze.

Już w piątym miesiącu pierwociego żywota swojego duch-osoba rozwinął pierwszy objaw swój, samym poczuciem się dziecięcia, które nowoukształtowanymi członkami ruchy dowolne, w skutek tego pierwszego poczucia wywołane, odbywa, i rodzicielce swojéj pierwszą radość macierzyństwa zwiastuje. Rodzi się nareszcie człowiek. Ze świata macicznego, w którym się wyrobił, przechodzi w świat rzeczywisty, wielki, niezmierzony. Powietrze tego świata po raz pierwszy wstępuje mu w płuca i bierze w posiadłość nowonarodzonego, a on, kontrakt ten tajemny między nim a naturą, głosem, pierwszym znakiem wyższego żywota, ogłasza. Już w tym głosie poznajesz człowieka, ale zawsze jeszcze człowieka-zwierzę. Długo oko, tylko na naturę otwarte, bierze z niéj wrażenia, które się w same przyjemne lub nieprzyjemne uczucia układają. Póki dziecko tylko płacze, nie różni się jeszcze od zwierzęcia, które także skomlącym głosem głód, pragnienie, zimno, lub boleść wyraża. Pierwszy uśmiech na ustach dziecięcia, ów wyraz niesłychanego wdzięku, co ojca taką radością napawa, a duszę matki błogim miłości uczuciem rozbudza — jest już wyrazem ducha-osoby, nie pojmującego jeszcze, ale czującego już ideały szczęścia, wylewającego już przez uśmiech to uczucie niewinnego uszczęśliwienia swego. We śnie najczęściéj widać ten uśmiech dziecięcy, bo też sen w tym wieku niemowlęctwa mało się jeszcze różni od jawu. Rok nie upłynie, a duch-osoba wyda pierwsze dzieło swoje, pierwszy utwór nieśmiertelnego ducha. Tym dziełem jest pierwszy wyraz, który usta niemowlęce wylalą; wyraz nieskończonéj słodyczy dla uszu matki i ojca. Tu już stanowczy przedział człowieka od zwierzęcia. Duch-człowiek coraz widoczniéj w nim się rozwija. Już ideały piękna rozbudzają się, i dziecię

uśmiecha się wdzięcznie do tego, co mu się podoba, rączki po bawidełka wyciąga. Gębczata wyobraźnia nabiera miliony wrażeń i już je w obrazy układa. Mowa coraz większym plonem wyrazów się bogaci, a gdy dziecię już o własnéj władzy chodzi, już téż o własnéj władzy myśli i słowami myśli swoje objawia.

Tak mija senny, szczęśliwy wiek nasz dziecięcy. Z pacholęcym wiekiem zaostrza się ciekawość, pamięć się rozmaga, wrażenia tu najsilniejsze i nigdy niewygasłe. Jest to wiek wiary. Nie ma jeszcze powątpiewania, człowiek w tym wieku świat cały gotówby ogarnąć, biorąc go tak, jak mu się przedstawia. Świat to samych jeszcze obrazów, duch jeszcze nierozłączony; wszystko tu kształtem dotykalnym. W młodzianie dopiero rozbudzają się ideały w uroczych swoich formach. Serce pała dla wszystkiego, co jest wielkie, wzniosłe, dobre. Miłość i poświęcenie je ogarnia, a że zdala od praktyki życia, nie zna jeszcze jego prozy, widzi świat w samych idealnych kolorach i przyszłość mu świeci różanym jutrzenki blaskiem. Ale to kwiecie drzewa żywota naszego opaść musi, aby owoc wydało, owoc zrazu cierpki i kwaśny, zanim dojrzeje. Z wiekiem męzkości giną w oddal ideały, a przykra proza życia nas ogarnia. „W pocie czoła pracować i w boleściach rodzić będziesz.“ Ta klątwa rzucona na pierwszych rodziców, iści się od pokolenia do pokolenia.

Wszakże pozostaną owoce téj pracy. Człowiek dojrzały przykłada się do dobra publicznego, wypełnia obowiązki powołania, mniejszego, lub większego zakresu, stał się członkiem rodziny, ojczyzny, ludzkości — jednym kółkiem w wielkim organizmie społeczności, jednym z pracowników Boga w dziele królestwa jego na ziemi. Odrodził się w dzieciach i dał im wychowanie na pracowników przyszłego pokolenia; rozbudził w sobie wiarę, naukę, sztukę; uczuł szczęście i zadowolenie z prac i uczynków swoich. To jego owoce, którymi cieszy się w starości. Ustające siły i kośniejące coraz więcéj członki przypominają mu, że się dni jego wypełniają i myśl jego obraca się w przyszłość, — po za grób. Duma nad żywotem pośmiertnym, a niepewny, co go tam czeka, czy nicość, czy trwanie, woli iść pewnym torem i umierać z tą wiarą, z którą

jako pacholę wzrósł z sercem niewinnym i Bogu oddanym. Śmierć starości jest uśnięciem na wieki. Dawno już tylko jedną nogą starzec do tego świata należał. Z samą chwilą ustąpienia żywota, z człowieka robi się trup; ciepło ustępuje i rozkład chemiczny ciała się poczyna. Za lat nie wiele z ciała pozostały tylko prochy, z życia tylko pamiątki. Wiek nie upłynie, a i ślad prochów i ślad pamiątek zaginął.

Cóż w téj metamorfozie życia i ciała jest duchem jednostkowym, który się z samój m o ż n o ś c i d u c h a *(potencyi)* do d u c h a - o s o b y rozwinął? Osoba-duch nie może być czym innym, tylko tym, czym duch był w możności, jako w zapłodku swoim, to jest jednością sił i ideałów. Tyle więc treści jest w duchu-osobie, ile się z tych sił i z tych ideałów przez żywot rozwinęło. Co jest treści formą, czyli obłoczą? Istota ducha, będąc jednością sił i ideałów, jest tym samym już jednością treści i formy; bo siła jest obłoczą prawa natury, ideał obłoczą idei bożéj, a ze zlewu tych pierwiastków tworzy się, jak wiemy, duch, będący także już treścią i formą razem.

Na pozór wraca odpowiedź do dawnego pytania, bośmy się tylko dowiedzieli, że duchem jednostkowym, czyli duchem-osobą, jest duch. Wszakże to pozór tylko kołujących się wniosków. Dowiedzieliśmy się bowiem oraz, że w tym duchu tyle jest treści i formy, ile ich się z sił i ideałów rozwinęło. Cóż tam tworzyły i rozwijały siły? — Rozwijały ciało człowiecze, nieustanną walką form wyobraźnych z przeobraźnymi, tj. rozwijały w materyalności typ człowieka, który pod wpływem przedmiotowości ciągle się zmieniać musiał, aż nareszcie przeobraźnia, któréj dziełem niszczenie, zwycięztwo odniosła; uczyniła ciało niesposobnym, aby było nadal wyrazem ducha, i siły organiczne tego ciała ustąpiły siłom chemicznym. — Cóż tworzyły i rozwijały ideały? — Tworzyły i rozwijały umysł człowieka. Umysł zrazu bierny, stał się z czasem twórczym i rozwijał coraz nowe myśli, w odpowiednie ubierając je formy, uzewnętrzniał je przez mowę, przez gesta, przez pracę, przez czyny, dzieła, wynalazki i t. p. I to były formy ideałów przemienne; bo rozwój ich dział się w czasie, który jest

z natury swojéj przemiennością, innością. Wszakże ani metamorfozy ciała, ani metamorfozy duchowości człowieka nie były samą przypadkowością, ale były rozwojem: pierwsze sił, drugie ideałów. Musiała zatym w tym rozwoju być jedność, musiał być system, ustrój. Tak téż jest w istocie. Ciało człowieka, acz w każdéj chwili przeobrażające się, formowało się i utrzymywało pod kierunkiem typu człowieczego, to jest tego kształtu, który jest odpowiednim wyrazem treści ducha nieśmiertelnego. Treść człowieka duchowa, acz od okoliczności czasu i miejsca zawisła, rozwijała się przecież pod kierunkiem wyobrażeń w czasie panujących. A że te wyobrażenia są wyrazem rozwiniętych w ludzkości ideałów, więc i duch człowieka rozwija się na wyraz tych ideałów.

Rozróżniamy wyraźnie dwa peryody w życiu człowieka. W pierwszym ciało się rozmaga aż do pełnoletności, a ideały rozbudzają się wrażeniami świata. W tym peryodzie jest przeto czynność sił, a bierność ideałów. W drugim peryodzie ustaje wzrost ciała i ograniczają się siły na opieraniu się wpływowi zewnętrznéj natury; za to ideały stają się twórczymi i rozpoczyna się czynne życie człowieka. Tu zatym siły są bierne, a ideały czynne; aż nareszcie bierność sił ulega wpływowi natury, i z nimi czynność ideałów ustaje. Duch-osoba stał się tym, w co się pod danymi okolicznościami mógł rozwinąć. Zdaje się ztąd wynikać: że co się środkiem metamorfozy ciała wyrobiło, stać się musiało zewnętrzną formą nieśmiertelnego ducha; a co się jako idealność, środkiem rozwiniętych w czasie ideałów, w człowieku do wiedzy, poczucia i duchowéj treści rozbudziło, stać się musiało wypełnieniem nieśmiertelnego ducha.

To wypełnienie ducha, ta summa treści idealnéj, jest sumieniem w rozleglejszym znaczeniu. A zatym kształt człowieka jest formą, sumienie człowieka jest treścią nieśmiertelnego ludzkiego ducha. Forma zawsze musi być odpowiednią treści. Już za żywota na ziemi ciało człowieka jest jego duchowości wyrazem, i nosi na sobie widoczne ślady prze-

pędzonego życia. Kształt ducha jednostkowego nie wyrabia się na archityp, t. j. na ideał ludzkiego kształtu, ale takim obleka się kształtem, jakim się za żywota na materyalności ciała wypiętnował. Jaki żywot, taka dusza; jaka dusza, takie ciało. Podobnie treść ducha nieśmiertelnego, uwolnionego z ciała, nie będzie architypem ideałów, ale tak ukształtowaną idealnością, jaka się w nim za żywota rozwinęła. Innymi słowy: taki będzie kształt, jakie sumienie, a takie sumienie, jaki był żywot doczesny. Mówimy, bo spostrzegamy to nieraz, że z całéj postawy i z oblicza człowieczego, jak ze zwierciadła dusza jego wygląda. Otóż w tych rysach i znamionach idealnych, które się po ciele ludzkim unoszą i mniéj więcéj wyraźnie zeń przebijają, — uglądamy oraz kształt ducha nieśmiertelnego, który się na doczesnym żywocie tego człowieka urobił, i z którym po śmierci przejdzie do żywota wiecznego.

Takie pojmowanie i wyobrażenie ducha nieśmiertelnego podaje się jeszcze, gdy z innéj strony rzecz obejrzymy. — Skoro siły, będące pierwiastkiem ducha, rozwijają ciało; a ideały, będące drugim jego pierwiastkiem, rozwijają umysł, przeto ciało i umysł są w każdéj chwili żywota człowieczego wyrazem działających sił i działających ideałów; a ztąd żywot człowieka, będący jednią żywota ciała i żywota umysłu, jest w każdéj chwili wyrazem rozwijającego się ducha-osoby. D u c h - o s o b a n i e m a w i ę c, a n i n i e m o ż e m i e ć i n n e g o c i a ł a, a n i i n n e g o u m y s ł u, t y l k o t e n, k t ó r y s i ę z p o t ę g j e g o z a p ł o d o w y c h r o z w i j a i r o z b u d z a, a w k o l e i ż y c i a r z e c z y w i ś c i e r o z w i n ą ł i r o z b u d z i ł.

Duch-osoba, czyli duch jednostkowy, jest to człowiek żyjący w każdéj chwili żywota swojego z ciałem i z duszą. Człowiek w każdéj chwili żywota jest sobą, jest do pewnego stopnia doprowadzonym rozwojem osoby-ducha, dokonanym rozwojem sił w ciele, i dokonanym rozwojem ideałów w umyśle. W chwili śmierci, czy takowa gwałtownym sposobem, czy naturalnym przez starość nastąpiła, jest duch-osoba w najwyż-

szym stopniu czasowego rozwoju swego, w jedności wszystkich chwil ubiegłego żywota.

Co się dzieje z duchem jednostkowym, gdy życie z ciała ustąpiło i ciało przestało być jego wyrazem, a umysł przestał się pojawiać? Duch-osoba nie może być po ustanku życia czym innym, tylko tym, czym był przed chwilą jeszcze, póki ciało żyło i umysł władał, choć może w owéj ostatniéj walce życia ze śmiercią już te organa, przez które władał, pod naciskiem obcych żywiołów, niesposobnymi się stały, aby się nimi do wiedzy siebie objawiał. Był zaś przed skonaniem jednością rozwiniętych sił i rozwiniętych ideałów, czyli był d u c h em - o s o b ą, więc i po skonaniu musi być tą samą jednością, tym samym duchem-osobą. Aby ten wniosek był prawdziwy, trzeba nam okazać naprzód: że to, co się już rozwinęło, zaginąć nie może; powtóre, że pomimo rozwiązania się ciała i umysłu, jedność o s o b y - d u c h a, która się jednością żywota ciała i umysłu wyrażała i utrzymała, nie przestaje być jednością.

Pierwsze pokazuje się bezpośrednio z pierwszych zasad naszych. Tak siły jak i ideały są odwieczne i niezmienne; więc i możność tych sił i ideałów, stanowiąca zapłodek ducha jednostkowego, jest odwieczną, a następnie rozwijanie się téj potencyi ducha w osobę jednostkowego ducha, acz się poczyna w czasie, to dla odwieczności potencyonalnych pierwiastków swoich zaginąć nie może, ale zostaje na wieczność. Ponieważ daléj potencya ducha jest nierozerwaną jednością potencyi sił i potencyi ideałów, musi być i rozwój jéj, czyli duch-osoba, podobnież nierozerwaną jednością do pewnego stopnia rozwiniętych sił i rozwiniętych ideałów.

Pojąłby to uzasadnienie każdy z łatwością, gdyby trudność tego pojęcia w tym właśnie nie leżała, że według tego, cośmy powiedzieli, d u c h - o s o b a nie ma innego wyrazu, nad to ciało, które już robak toczy, i nad ten umysł, którego już nie ma. Gdzież więc jest duch-osoba, gdy wyraz jego, jako człowieka, rozwiązał się? Każdy tu koniecznie wymaga innego wyrazu, któryby stracony wyraz zastąpił; i ku temu j a ź ń Trentowskiego dogodny dawała wyraz. Starajmy się tę tru-

dność usunąć, której rozwiązanie da nam oraz pojrzenie we wiarę wszystkich ludów, przyjmującą życie duchów jednostkowych pośmiertne, i w dogmat Chrystyanizmu zmartwychwstania umarłych.

Ciało było wyrobem sił, było wyrazem ducha, dopóki żyło. Ze śmiercią ustąpiły z niego siły żywotne i duch przestał się przez nie wyrażać. Wszakże siły te żywotne, które zbudowały, utrzymywały organizm ciała, a w nim kształt dla ducha nieśmiertelnego — nie mogły z tego wykształtu w nic się obrócić, bo były sił odwiecznych działaniem; — nie mogły przejść w zlew sił ogólnych, to jest w ogólne działanie natury, bo w potencyi ducha ujęte były w jedność z ideałami; — rozwinięte w téj jedności, aż do obrazu człowieka przedśmiertnego, musiały koniecznie ten obraz zachować i utrzymać, choć cielesne wypełnienie tego obrazu ustało. Forma odniosła tryumf nad materyą, w któréj i przez którą się wyrabiała, wyniosła się z pod form przeobraźnych świata i z pod wpływu czasu, przeniosła obraz, na materyi ciała wyrobiony, po śmierci tego ciała, do wieczności. Będzie to więc obraz ducha nieśmiertelnego taki, jaki się we wszystkich swoich poznakach do osobnéj indywidualności na ciele człowieka za życia wytłoczył. Następnie, nie będzie to obraz ciała tego, które skonało życiem i do grobu zaniesione zostało, ale ciała, które się stało całkowitéj treści ducha wyrazem, tak, jak się za żywota na ziemi, w nim rozwinęła. Bez życia materyalnego nie byłyby rozwinęły siły żywotne obrazu ducha; bez śmierci materyalnéj nie byłaby podobną tego obrazu nieśmiertelność.

Podobnie umysł człowieka był wyrobem ideałów i wyrazem ducha, dopóki człowiek żył. Z jego śmiercią ustąpiły z trupa ideały, bo przestały się w trupie rozwijać. Wszakże ideały same ustać nie mogły, bo są odwieczne; — nie mogły przejść w zlew ogólnych ideałów, to jest wrócić do Boga, zkąd wyszły, bo w potencyi ducha jednostkowego, to jest w samym jego zapłodku, były ujęte w jedność ze siłami; — rozwinięte w téj jedności do pewnego stanu wiedzy, uczuć i działań, aż do chwili śmierci, stanowiły jedność tego wszystkiego, którą czuliśmy w nas jako sumienie, i która wśród życia przemien-

nego była sobą, czyli osobą ducha nieśmierteleego. Ta jedność nie mogła się rozwiać w nic, bo była połączona z obrazem, który siły żywotne w rozwoju ciała wyrobiły. Chociaż więc ustało myślenie, czucie i wiedzenie w człowieku, który się stał trupem, nie mogło ustać w sobie, związane ściśle z wyrobionym przez żywot ziemski téj idealności wykształtem. Ideały odniosły tu tryumf nad zmiennością umysłową; która zmysłowości naszéj i wpływu czasowych przeobraźnych stosunków była skutkiem. Wraz z obrazem swoim wyniosły się, z chwilą śmierci, z pod wpływu tego świata, zformowane w jedność wyrobionéj indywidualnéj pracy ducha do pewnego stopnia, w tym stopniu i w téj indywidualności przeniosły się na wieczność. Bez żywota w przedmiotowym świecie nie byłoby było podobnym rozwinienie się ideałów; bez śmierci człowieka nie byłaby była podobną tego rozwoju nieśmiertelność.

Cała przeto potencya jednostkowego ducha, będąca w jego zapłodku jednością sił i ideałów w potencyi, potrzebowała natury, aby się w niéj i przez nią do ducha-osoby rozwinąć mogła; ztąd poszło, że dzieło stworzenia ducha nieśmiertelnego być musiało równocześnie dziełem jego naturalnego poczęcia. Ale rozwinąwszy się do pewnego stopnia przez życie człowieka, czasem ograniczone, a wśród przedmiotowości wpływom natury i świata uległe, nie przestało być sobą, to jest być duchem-osobą, choć życie ustało. Owszym przez śmierć odniosło tryumf nad życiem doczesnym i zmiennym, i stało się żywotem wiecznym. Przeszło zaś do żywota wiecznego jednością nierozłączoną dwóch pierwiastkowych potęg swoich: rozwiniętego w życiu kształtu i rozwiniętéj w życiu idealności, czyli całkowitą istotą ducha indywidualnego.

Namienić tu znowu musimy, że stanowisko umnicze, jest stanowiskiem dwójcy; że pojmuje istotę ducha w jedności dwóch tylko potęg: myśli i umu; że do zupełności ducha, czyli do jego rzeczywistości, potrzeba jeszcze trzeciéj potęgi, to jest woli. We filozofii woli uzupełnić się zatym jeszcze musi nauka nasza o żywocie wiecznym, która już tu takiego nabrała znaczenia. Jeżeli więc mówimy o duchu, o całkowitéj jego isto-

cie, mówimy zawsze w ograniczeniu istoty ducha na samą dwójcę, którego na stanowisku woli poznamy jako trójcę. Wedle tego, cośmy o żywocie wiecznym, czyli o nieśmiertelności ducha jednostkowego powiedzieli, wypada, że duch ten rzeczywiście jest upostaciowany, bo jest obrazem, do którego się za życia w człowieku rozwinął; — że jest wiedzą siebie, bo jest wiedzą tego wszystkiego, co się za życia do wiedzy w nim przez myśl, słowo i czyn rozwinęło; — że w jedności tego obrazu i téj wiedzy jest osobą, któréjby inaczéj pojąć nie można. Następnie wypada, że duch jednostkowy, po śmierci człowieka odłącza się od materyalności, i sam nią być przestaje; tym tylko sposobem wyłącza się z pod wpływu świata i czasu, i przechodzi na wieczność. Jakakolwiekby była ducha jednostkowego materyalność, by téż najwięcéj rozcieniona, by téż sam ż n i c z b o s k i, nie możnaby jéj nigdy obrać z przymiotowości, każdéj materyalności właściwéj, to jest z form jéj przeobrażalnych, z nieustannego w niéj sił natury działania, które właśnie téj metamorfozy jest przyczyną. Duch materyalny należałby do przedmiotowości świata, do królestwa czasu, a nie do nieśmiertelności.

Zbliżamy się w takim oznaczeniu jednostkowego ducha do pojęć naszéj religii o zmartwychwstaniu umarłych, że w tych samych ciałach, t. j.: że w tych samych kształtach zmartwychwstaniemy. I Chrystus po zmartwychwstaniu w takim kształcie ciała się okazał, w jakim skonał, i Tomasz niewierny mógł włożyć palec w ranę boku jego. Zbliżamy się oraz do pojęć starożytnych i powszechnych między ludami, które dusze umarłych pojmowały jako c i e n i e, z wiedzą żywota zeszłego. Rzeczywiście nic lepiéj nie maluje nam pojęcia, niełatwego z siebie, jakieśmy dali o istocie ducha w żywocie wiecznym, jak wyobrażenie c i e n i a, na którym już Chamisso tak cudną osnuł fantazyę.* Jest to coś i nic, jest postać bez materyalności. Acz teorya cieni da się fizycznie wedle zasad optyki wyłożyć, fizyologicznie cień zawsze jest czymś niepojętym, bo się z niedostatku światła wytłómaczyć nie da. Tęcz

* Peter Schlemiehls wund:rsame Geschichte wydane przez Fouquégo.

podobną jest postacią bez materyalności; wszystkie złudzenia optyczne są takie: obraz w zwierciedle płaskim, a bardziéj jeszcze we wklęsłym, dający widmo wyraźne przed zwierciadłem. Są to tylko porównania, jak obraz przedmiotu, zewnątrz tegoż przedmiotu istnieć może, nie będąc sam materyalnością, boć do złudzeń optycznych nie policzymy niematerialnych kształtów duchów pośmiertnych. Trentowski w swojéj Teozofii, któréj wyjątek był wydrukowany w roku * powiada: „Zaledwie przemignęła ta chwilka, (jedności człowieka z ideałem) już rozproszył się ideał i pozostawił po sobie li zwyczajny przedmiot. Zdołałeś li jeden rys tego wesela jaźni z rzeczą rzucić na papier, lub zatrzymać w pamięci, a już stan tameczny, stan boski, w którym byt i myśl są społem, skończył się dla ciebie, uszedł i może nigdy nie wróci. W chwilce téj błogiéj uglądasz w sobie i za sobą tenże sam obraz transcendentalny, i dla tego na piersiach nietranscendentalności przelotny; tęż samę postać z niebios, i dla tego tak przejrzystą. Obraz ten i postać ta są, jako niewidzialny ów gaz, którym rosa zasila kwiaty i owoce nektarem słonecznym.“

Odnieśćby to wyobrażenie można do ujrzenia przez jaźń człowieka, postaci samego ducha, wszakże nie chciałbym utrzymywać, aby podobne dopatrzenie obrazu miało być obrazem przedmiotowego ducha, sądzę i owszym, że jest tylko uprzedmiotowanym obrazem naszéj własnéj wyobraźni, i należy do tak nazwanych hallucynacyi, o których pisał Purkinie, — ale jest to zawsze coś, co tę marę, tę postać bezmateryalną, do pośmiertnego ducha podobną czyni.

Duchy nieśmiertelne, przechodząc do żywota wiecznego, występują z zakresu czasu i przedmiotowości świata tego. Żywot wieczny nie jest zatym na tym świecie, ale na innym świecie. Pojmowały ludy zawsze dwa osobne światy: świat żywych i świat umarłych, acz sobie jeden i drugi po swojemu wystawiały. Ktoby tak nazwanego tamtego świata, szukał

* Rok 1845, zeszyt I.

wśród tego materyalnego świata, czy to w ziemi, czy nad nią, czy pod nią; nie znalazłby go nigdzie, bo wszędzie natrafi na materyalność, wypełniającą ten świat. Ktoby go szukał po za granicami tego świata, nie znalazłby go także; bo świat ten granic nie ma, będąc nieskończonością przestworza materyalnego. „Królestwo moje nie jest z tego świata“ powiada Chrystus. Świat ten jest tam, gdzie jest byt niematerya lny, to jest w przeszłości. Przedmiotowości wszelkiéj charakterem jest teraźniejszość. Świat materyalny rzeczywisty, z wszystkimi swymi formami przeobraźnymi, jest to rozległe teraz. Żywot jego jest tylko w téj chwili. To, co było wczora, już dziś nie jest. Każde wczora należy do przeszłości i stanowi niezmienność, będącą charakterem wieczności; stanowi świat duchów nieśmiertelnych, których żywot już nie jest rozwiązaniem się ideałów, jak było życie na ziemi, ale jest utrwaleniem się na wieczność tego, co się w nich w czasie, pracą życia rozwinęło. Nie jest to obraz, ale najzupełniejsza rzeczywistość. Nie pojmujemy dla tego przeszłości w jéj prawdziwym znaczeniu, że nam się świat ten zmysłowy także wydaje przeszłym. Boć każda rzecz dopóki jest, była i wczora, była i onegdany, była przed laty; niejeden przedmiot był nawet przed wieki. Jest to złudzenie, podobne temu, gdy jadąc łódką z wodą bieżącą, widzimy brzegi przed nami uciekające, a nam samym zdaje się, że się nie ruszamy. Czas, jak rzeka, nieustannie bieży i płynie, a teraźniejszość żywa, jak łódka, po nim w przyszłość się pomyka; wszystka przeszłość zamiera w ląd stały. Nam zaś siedzącym w łódce teraźniejszości, zda się, że się nie ruszamy, i że przeszłości narosłe brzegi bieżą przed nami, i myślimy, że tam życie czasu, a tam jest zamarcie tego życia. To, co się przed rozkładem swoim ostatecznym, jako całość utrzymuje, przenosi się z jednego teraz w drugie. To, co było wczora, jest i dzisiaj. Ale samo wczora w przeszłość ubiegło, i wszystko, co wczora żyło a dziś żyć przestało, niepowrotnie przeniosło się w przeszłość. To, co się z wczora na dziś przeniosło, jest nowym teraz, a świata z dnia wczorajszego już nie ma.

Jużeśmy wyżéj powiedzieli, że czas to nie czczość, ani oderwana forma, ale forma treści pełna, a jako taka, rzeczywistość, Ztąd i przeszłość jest takim wypełnieniem. Jest to rzeczywisty świat, w którym nie ma nic materyalnego; w którym już skonał czas i godziny, ani lata, ani wieki w nim nie biją; w którym nie ma ani dnia, ani nocy; w którym słońce nie wschodzi, ani zachodzi; do którego w ogóle stosunki świata obecnego zastosować się nie dadzą. Ten świat jest żywotem umarłych, żywotem wiecznym, żywotem duchów nieśmiertelnych. Świat ten niezmierzony, przedzielony jest od naszego świata jedną tylko chwilą. Gdy ta chwila skona, świat materyalny pomknął się w przyszłość i jest nowym t e r a z, a świat żywota wiecznego schłonąwszy w się wszystko, co w téj chwili skonało, znów tylko o jednę chwilkę od nas jest przedzielon. Świat umarłych otacza i obejmuje więc bez ustanku świat żywych. A że w świecie umarłych wszystkie względne stosunki przedmiotowego świata ustały i ani przestrzeń, ani czas, duchów pośmiertnych nie ogranicza, duchy te zatym są w bezpośrednim wiedzeniu, i, mówiąc po ludzku. w bezpośrednim widzeniu tego wszystkiego, co się po wszystkich regionach czasu, w tych nieprzeliczonych światowościach, dzieje i dziać będzie. Jest to wielkie żywotne królestwo boże. Czego tu ani ucho słyszało, ani oko widziało, ani rozum ludzki objąć może, to w onym świecie Bóg zgotował wiernym swoim. Oni tam patrzą w twarz Boga samego, bo obliczem Boga jest straszliwe t e r a z, po wszystkich regionach świata, w którym się cała treść boża, cała jego wszechmoc objawia.

Z tego rozwinięcia pojęć o żywocie wiecznym, jako o świecie umarłych, wypada także, że do tego świata nic nie może przejść, coby było materyalnym, że więc duchy pośmiertne pojmować trzeba jako osoby, jako postacie, ale bez materyalności, w myśl przez nas wyżéj wyłożoną. — Czynimy tu różnicę między ż y c i e m a ż y w o t e m; pierwsze uważamy w doczesności, w zmienności form i stosunków; drugi uważamy we wieczności, w utrwaleniu form i stosunków. Co do żywota wiecznego dwa się objawiły we filozofiji pojęcia. Jedni

uważali nieśmiertelność, jako przeszłość nieruchomą, wrytą na wieczność, a więc ani przypuszczali życia, ani żywota, w téj ciszy i w tym obumarciu tego wszystkiego, co przeszło; — drudzy żywot wieczny brali za dalszy, doskonalszy rozwój życia, nie pojmując, aby mógł być żywot bez celu, a zatym bez postępu. I Bochwic chce, aby i po śmierci duch dobierał się zasług przez coraz większy postęp w doskonałości. — Trudno zapewne, aby człowiek, na stosunkach tego świata wzrosły, przenieść się mógł pojęciem w stosunki żywota, nie mającego nic wspólnego z tegoczesnym życiem. Wszystko, coby tu powiedzieć można, będzie domysłem, jeżeli nie przesięganiem wyobraźni naszéj. I myśmy nieśmiertelność pojęli, jako działanie, jako żywot ducha, a nie jako martwą tożsamość zamarłego istnienia; sądzimy wszelako, że przypuszczenie dalszego doskonalenia się ducha; a zatym rozwijania się dalszego pod względem formy i treści, wzięte ze stosunków tego świata, na stosunki żywota wiecznego przeniesionym być nie może, bo nie mamy żadnego wyobrażenia o środkach, jakimiby to nastąpić mogło; a potym i dla tego, że nie miałby celu świat natury i ludzkości, gdyby rozwijanie się ideałów bożych, przenieść się miało i do żywota wiecznego. One tam już są rozwinięte i w całéj nieśmiertelności przedstawione. Każdy duch nieśmiertelny jest niejako jednym kamykiem w niezmierzonéj ich mozaice, — jednym tonem w nieskończonym, koncertowym ich rozbrzmieniu, — jednym promieniem w gorejących ich na całą wieczność światłach. Utrwalanie się we wiedzy i w uczuciu, tego stosunku jednostki idealnéj do wszystkości ideałów, czyli do Boga, uważam za żywot wieczny i za stosunkową w nim szczęśliwość duchów nieśmiertelnych. Ten oraz stosunek ducha stworzonego do ducha nieskończonego, będąc sam nieskończonego rozstępu, zdolen zapełnić cały nieskończony żywot wieczny i nie potrzebuje dla tego postępu w rozwijaniu się do coraz doskonałości większéj, który dla tego chyba przypuszczamy, aby duch w nieśmiertelności się nie nudził, ale miał pracę wieków przed sobą.

Rozświecamy sobie rzecz obrazem. Niech naród jaki ujarzmiony i pracujący nad dziełem odrodzenia swego, wystawia nam ludzkość w życiu ziemskim, a tenże naród po wywalczeniu swéj niepodległości, niech nam wystawia żywot wieczny. Naród ten składa się z niemowląt, mężów i starców, z niedołężnych i dołężnych ludzi, z mężów poświęcenia, z obojętnych i ze zdrajców, co własnych braci w niewolę oddają. Ci wszyscy z chwilą odrodzenia się narodu, przechodzą w stan wolności i w uczestnictwo dóbr téj wolności, która i złym synom swym przebaczyła. Wszyscy więc cieszą się i radują nowemu życiu, ale z różnym stopniem tego uczucia. Najwięcéj czują się uszczęśliwieni ci, co na ten stan zapracowali, a to uczucie rośnie miarą zasług; najmniéj czują szczęścia obojętni, bo mogli zapracować, a nie chcieli; spokojni na sumieniu są ci, co nie mogli; zaś karcące uczucie wśród ogólnego szczęścia trapi tych, co w dziele dokupującego się zbawienia służyli szatanowi, nie Bogu. Ten stan przekonania i uczucia trwa aż do śmierci i stanowi ciągły stosunek krajowca do narodu, co po odrodzeniu swojim, wszystkie skarby dóbr społecznych rozwinął, a każdy krajowiec je widzi, cieszy się im i staje się ich uczestnikiem.

Kończymy na tym obrazie naukę o żywocie wiecznym. Rozprowadzenie dalszych wniosków, mianowicie ze względu na dogmat religijny, przechodziłoby zakres ogólnego umnictwa, a w wielkiéj części należy do filozofiji woli, która obejmować będzie naukę o grzechu i o zmartwychwstaniu.

Po rozwinięciu tego, czym jest duch jednostkowy, tak w doczesnym, jak pośmiertnym swoim żywocie, zrozumiemy, co na karb kształtowania nieśmiertelności położyć trzeba i jak się w ogóle te kształtowania tworzą.

Kształt, jako forma umnicza, jest wyrabiającą się wciąż formą w materyalności i obejmuje wszystkie właściwości materyji. Duch jednostkowy jest zatym kształtem tylko w życiu doczesnym, bo człowiek, będący tego ducha wyrazem, aż do chwili skonania, będąc tworem natury, jest oraz i kształtem

natury. W żywocie wiecznym duch jednostkowy przestaje być materyalnością, a więc przestaje być i kształtem, traci wszystkie właściwości materyji i zostaje samym obrazem kształtu, samą swéj duchowéj treści postacią. Taka postać byłaby, na podobieństwo formy matematycznéj, czczym oderwaniem, gdyby nie była wypełniona idealnością, za życia nabytą, ale w żywocie wiecznym, z czasowych stosunków obraną. Postać ducha nieśmiertelnego jest przeto takim wyrazem jego indywidualnéj idealności, jakim już za życia doczesnego, przez ciało i środkiem ciała poświetlał. W duchu nieśmiertelnym, aby był rzeczywistością tamtego świata, musi nakoniec być i wola, atoli od woli tego świata całkiem różna. Nie ma zatym nic w istocie ducha nieśmiertelnego, coby się dało na sposób czasowy i ludzki pojąć i wyrazić. Ale że my innych pojęć i wyobrażeń nie mamy, ztąd dzieje się, że żywot wieczny wyrażamy stosunkami życia doczesnego, a ducha-osobę obrazujemy, jako człowieka-osobę. Ukształtowanie nieśmiertelności jest zatym téj formie niewłaściwe i ściąga ją w zakres czasowości i stosunków ludzkich. Jest i to rodzaj antropomorfizmu, który dla różnicy od pierwszego, jakiśmy przy wszechmocy uważali, chronomorfizmem, albo téż kosmomorfizmem nazwać można, to jest układaniem żywota wiecznego wedle stosunków życia doczesnego. Są to czaso- albo światokształty, będące pojrzeniem na nieśmiertelność okiem tuteczności. Jest to obłocz czasu, którą powlekamy nieśmiertelność i dajemy jéj suknią niestósownego przykroju. Wszystko, cobyśmy wedle czasu, o żywocie wiecznym wypowiedzieć mogli, będzie za małe i nieodpowiednie, bo bierzemy miarę z jednego teraz, na całą niezmierzoną przeszłość, ze słabych błyskotek téj ziemi i jéj ludzkich stosunków, na nieogarnioną gloryę żywota wiecznego. Wszelako czyni tu człowiek co może, i kształtuje sobie po swojemu ów świat umarłych i owo królestwo boże w niebie. Wystawia je sobie tak, jak na ziemi, bo na inne wyobrażenia się nie zdobędzie; przenosi tam tron, berło i korony, kształtuje Boga w majestacie ziemskim, którego tron otaczają Cherubinowie i Serafinowie, który posyła aniołów, jako posłanników swoich, a chwałę Jego

uwielbiają wszyscy błogosławieni i śpiewają nieprzestannym głosem owe trishieros *(trzy razy święty)*. Samo ubłogosławienie duchów świętych w formy ziemskie przybrane; opromienione ich głowy, a palmy i lilije są symbolami męczeństwa tu na ziemi i w czystości dokonanego życia. Wyobraźnia ludzka przypięła aniołom skrzydła u ramion i u nóg, jak niegdyś Merkuremu, bo i on był posłańcem bogów Olimpu. Wyobraźnia dała Archaniołowi miecz w rękę, klucze Piotrowi i t. p.

Z drugiéj strony ukształtowane leży piekło ze wszystkimi straszliwymi obrazami, które już starożytna wyobraźnia w swoim Hadesie wyrobiła, a w chrześciańskich wiekach Milton i Dante, prawdziwie piekielną fantazyą odmalowali. Występują, jako twory wyobraźni, piętrzącéj się wykrzywionymi formami, postacie czartów, lucyferów, demonów i potępieńców; — uobrazowany pierwiastek złego, będący także wykrzywieniem tego, co jest dobre. To, co tu na ziemi jest męką, jest i tam męką, bo człowiek mąk innych nie pojmuje. Obrazy błogosławienia i potępienia oddał także w olbrzymich rysach Michał anioł Buonarotti, w obrazie alfresco „Sąd ostateczny“ we wspomnionéj już Sixtyńskiéj kaplicy. Wystawiony tu wieczny przedział ciemności od światła, złego od dobrego, które na téj ziemi w ciągłéj walce ze sobą trwało. Zbawiciel świata, zapowiadany przez proroków, syn Boga żywego, zstępuje jako sędzia straszliwy w świetle majestatu. W okół niego królowa Nieba i Święci pańscy. Już umarli z grobów powstali, wyrok ostateczny już wypadł z ust jego i stało się rozdzielenie złych od dobrych. Błogosławieni unoszą się ku niebu, a potępionych przewozi łódka Charona do piekieł.

Nie potrzeba na to wielkiego dowcipu, aby te formy wyszydzić, jak to uczynił Wolter i jego zwolennicy. W tych formach przecież wyraża człowiek swój stosunek do Boga, stosunek świata żywych do świata umarłych, a że tamtego świata w bezmateryalności pojąć nie może, kształtuje go więc wedle świata materyalnego. I Chrystus w ewangeliji musiał się zbliżyć do pojęć uczniów swoich i symbolizuje im wedle tuczesnych form, stan potępionych, mówiąc: „a tam będzie

płacz i zgrzytanie zębów.“ Wszakże tenże sam nauczyciel apostołów, gromi Martę, która pojmując królestwo boże wedle kształtów ludzkich, pragnie, by tam dla jéj synów pierwsze godności wyrobił. — Przez te kształty chce człowiek zmysłowy wyrazić, i wyraża rzeczywiście chwałę bożą, a modlitwa jego, acz na ten sposób obrazowana, jest przecież czci i nabożeństwa pełną. Tym natchnieniem ducha, formy te stają się szanownymi, byleśmy je za to brali, czym są.

Zarzucają protestanci kościołowi katolickiemu, że zaludnił niebo świętymi, że z Matki Boskiéj królowę nieba uczynił, że oddaje cześć świętym, i tym podobnie. Rzeczywiście katolicyzm ze wszystkich innych wyznań, obfitością obrazów najwięcéj ukształtował świat umarłych; ale właśnie dla tego, że ten świat najlepiéj pojął, to téż żywą wiarą go pojmując, żywą wyobraźnią wyrobił. Religia, jak się już rzekło, we wszystkich swoich szczegółach, tak w obrzędach, jak w dogmatach, jest kształtowaniem, czyli obleczeniem tajemnic wiary we formy widzialne, wystawieniem niewidzialnego świata w obłoczy świata zmysłowego. Powiedzieliśmy wyżéj, że jest samego Boga ukształtowaniem. Katolicyzm wyrobił się w konsekwencyji tego znaczenia religiji, i kształtowanie na cały świat umarłych, na całe królestwo boże w niebiesiech, rozciągnął. Tą stroną zewnętrznego rozwoju swego, stał się rzeczywiście nie tylko religią ludu, który, w niedostatku wyższego pojęcia, przez formy wyobraźne, uczucia religijne wypowiada; ale oraz religią κατ' ἐξοχήν, bo całkowitym wykształtowaniem niewidzialnego świata. To, cośmy o żywocie wiecznym duchów powiedzieli, dowodzi, że takowy istnieje rzeczywiście. Katolicyzm wiarą go obejmuje, uważając go jako kościół t r y u m f u j ą c y w niebie, który przeszedł w nieśmiertelność z kościoła wojującego na ziemi. Co do czci, M o e l l e r w swojéj S y m b o l i c e dostatecznie okazał, że kościół katolicki w czci, oddawanéj Stwórcy, a w czci, oddawanéj tworom jego, bo takimi są duchy ubłogosławione, stanowczą czyni różnicę. Zresztą mówimy tu o c h r o n o m o r f i z m i e katolickim w ogólności, co zaś tam sztuka i poezya dorobiła, co jest samą tylko symbolicznością, nie może iść na karb kościoła i religii.

Atoli te formy, obrazy i symboliczności, i cała ta poezya kształtów, głęboko uczepiają się wyobraźni młodéj. Wryte na całe życie, przy potężnéj sile wiary, zamieniają się w przedmiotowy chronomorfizm, i tworzą także objawienia z krainy nieśmiertelności. Miano na to u nas osobny wyraz zajmanie. Jest to stan uśpionych zmysłów człowieka, obumarcie chwilowe ciała, wśród którego dusza, jak we śnie Scipiona, wędrówkę po innym świecie odbywa, a gdy wroci do ciała, człowiek sobie widzenia te przypomina i zajmanie swoje opowiada. Wiele tego rodzaju zajmań natrafiamy w żywotach świętych i kronikach. Dziś jeszcze co niedziela się to odbywa wśród Shakerów. Jest to szczególniejsza sekta Chrześcian w Ameryce.* Wśród nabożeństwa, będącego naśladowaniem tańca, który Dawid przed arką przymierza na chwałę Bogu wyprawiał, osoby słabych nerwów wpadają w kurcze, a potym w zajmanie, po czym, wróciwszy do zmysłów, opowiadają ciekawie słuchającym, co w niebie widzieli i słyszeli.

Do chronomorfizmu należą także pokazywania się aniołów, świętych pańskich, tudzież czarta, w postaci albo zwierząt nocnych i obrzydłych, albo w postaci wroga. Dosyć wspomnieć owego djabła na lamusie w Podstolim Krasickiego, albo w Mickiewicza balladzie o Twardowskim, aby okazać, jak pod wpływem zewnętrznych okoliczności, wyobraźnia kształty swoje urabia. Podobnie pokazywanie się duchów pokutujących urobione na stosunkach ludzkich, czy to, że słychać ruchy ich, jak ruchy człowieka, jak w Hamlecie; czy że zimno lodowe obejmuje nas z ich ręki, jak w Don Juanie. Daléj widzenia senne i na jawie osób zmarłych, dusz pokutujących, widm, upiorów i t. d. Są to wyobrażenia gminne, głęboką wiarą wśród ludu utkwione, mające z jednéj strony źródła swoje w nauce religiji, że umarli z grobów powstają: z drugiéj, w pochopności zmysłowéj kształtowania niewidzialnego świata, w formy świata widzialnego. Niewyczerpane to źródło pracy wyobraźni ludowéj, tworzące poezyą ludu i powieści gminne. Widzenia tego rodzaju, miane za przedmiotowe,

* Zob. mój felleton polityczno-liter. str. 62, pod tyt. Shakers.

są przecież p o d m i o t o w e g o pochodzenia, skutkiem działań naszéj wyobraźni. Nie można zaprzeczyć związku między światem umarłych, a światem żywych, a ztąd wzajemnego wpływu ich na siebie; sprawdzają się bowiem przeczucia i widzenia na niezaprzeczony sposób. Są daléj natchnienia do dobrego, popędy do złego; jest opatrzność wyższa, opiekująca się człowiekiem. W tych wszystkich przypadkach duch człowieka nagle uderzonym zostaje wyższą siłą. To uderzenie szuka wyrazu dla siebie, a dać go tylko może twórcza potęga naprężonéj wyobraźni i kształtuje widzenia, które wielu osobom, mianowicie słabych nerwów, rzeczywiście na jawie przedstawiają się, jako postacie przedmiotowe z tamtego świata, a w formach stosunkom ludzkim odpowiednich.

Widzenia na jawie *(h a l l u c y n a c y e)* dzieją się pod wpływem natchnienia i zapału, całą wyobraźnią naszą obejmującego; natchnienie to pochodzić może z wiary, z miłości, z żalu, ze złości, z jakiegokolwiek w ogóle silnie wstrząśnionego uczucia. Wtedy ustaje jedność wiedzy i wyobraźni. Uczucie gwałtowne przytłumia pierwszą, wciska się między nią a wyobraźnią, i wyobraźni utwory stają się dla nas przedmiotowymi.

Należy i w tych formach uważać, co jest w nich rzeczywistością i prawdą, a co samą wyobraźnią, aby z formami i rzeczy nie odrzucić. Pod tymi formami, dla tego, że je natchnienie rozbudza, dokonywają się nieraz wielkie dzieła. W natchnieniu samym jest rzeczywiste objawienie się wyższéj i wielkiéj jakiéj myśli, która gdy jest istotnie boskiego, niebiańskiego początku, w kształtach jakby tamtoświatowych nam się przedstawia. I tu także chronomorfizm, podobnie jak anthropomorfizm, nosi zawsze na sobie koloryt wieku, czasu i miejscowości, i nasiąkłym jest osobistymi widzącego stosunkami. Cośmy w téj mierze powiedzieli o widzeniach Joanny d'Arc, w piśmie naszym D z i e w i c a O r l e a ń s k a, należycie, ile nam się wydaje, rzecz rozjaśnia: „Nic duchowego nie istnieje bez powłoczy materyalnéj, wszelka duchowość potrzebuje materyji, aby w niéj swój byt i żywot objawiła. Ztąd i odwieczne rządy Boga w ludzkości, przez ludzi tylko obja-

wiają się. W ludziach i przez ludzi dzieją się objawienia, czyli to wypowiedziane przez pojęcia i nowe prawdy, zdobyte na polach umiejętności i praktyki; czyli też ubrane w formy cudownych widzeń, które wyobraźnia pod wpływem natchnienia tworzy. Natchnienie tu i tam jest twórcze, czyli to drogą rozumu, czyli drogą wiary na zewnątrz się wylewa. Natchnienie samo pochodzi z nieba, jest węzłem ludzkości z Bogiem, tchnieniem jego ducha w nas. Ono samo jest natury boskiéj, ale objaw jego musi przybrać formy ludzkie i czasowy na sobie nosić koloryt wieku. Do tego to objawu, czyli zmysłowego uwidomienia ducha, ściąga się, co Goethe we Fauście powiedział: „takim jest duch, jakim go mieć chcecie.“ To orzeczenie byłoby ateuszowe, gdybyśmy je do odwiecznego i niezmiennego źródła tego objawu odnieść chcieli; jest prawdziwe, gdy je do form zewnętrznych odnosimy... Drogi natchnienia są naturalne. Ima się ono takiego materyału, jaki znajduje, i upostacia go wedle wyobrażeń danych i znalezionych. Gdybyśmy znali wszystkie, najdrobniejsze nawet szczegóły życia osoby, widzenia mającéj, gdybyśmy przed sobą mieć mogli wszystkie włókna jéj umysłu — te żywe kolory tego wszystkiego, co kiedykolwiek widziała, słyszała, pojęła i w pokarm ducha swojego obróciła, — przekonalibyśmy się, że widzenia jéj z tych włókien i z tych kolorów uprzędły się, czyli że duchowe wrażenia w duchowe kształty przeobraziły się.“

Przedstawialność zatym nieśmiertelności, podobnie jak wszechmocy, nie będących z istoty swojéj przedstawialnymi, jest konieczną, przez wzgląd na człowieka, który obrazując treść każdą, wedle przeobraźnych form tuczesnych, kształtuje nimi oraz owe formy niezmierzone i odwieczne. Konieczność ta wszakże jest względną, i nigdy zapominać nie należy, że jest niewłaściwym obrazowaniem form najwyższych przez formy najniższe.

Trzecią z koleji wyższą formą jest **czas**, rodzący się odwiecznie na łonie wszechmocy, syn nieustającéj teraźniejszości Boga; — nieustające **teraz**, odpychające korab' tuczesnego świata od brzegów żywota wiecznego, i pomykające go w przyszłość; — oblicze boże, jaśniejące w każdym **teraz** po niezmierzoności stworzenia; — twórca odwieczny wszystkich form przeobraźnych; — zegar wszechświata, bijący tercyami i tysiącleciami. Czas, jako taki, oddawna stał się przedmiotem sztuki i postaciowała go wyobraźnia ludów, to jako Saturna, pożerającego dzieci własne; to jako zagładcę wszystkiego, z kosą w ręku i klepsydrą; pierwsza symbolem zniszczenia, druga nieustającego płynu przyszłości w przeszłość. Pięknym także jest poemat naszego **Karpińskiego** pod napisem **Czas**.

Lecz nie o te upostaciowania nam chodzi. Czas dla nieskończoności swojéj nie jest także przedstawialnym. Jego istotą jest ciąg, płyn nieustający. Jego wypełnieniem jest materyalność wszechświata. Jest więc téj saméj natury, co materya. Choćbyś go w nieskończoność dzielił, nigdy w nim takiéj chwili nie uchwycisz, którąby była jego atomem, i daléj się podzielić nie dała. Wszakże ta podzielność nieskończona czasu, jest tylko abstrakcyjnie możliwą, gdy sobie wystawiamy czas, jako czystą formę, t. j. jako linią matematyczną, a tę znowu z nieskończoności punktów złożoną. Ale czas, jako forma treścią wypełniona, jest ciągłością, nie linearną, a więc podzielną, ale ciągłym, niepodzielnym przechodzeniem w przeszłość chwili teraźniejszéj, która co dopiero była przyszłością. Tam nie ma co dzielić, bo to jest chwilka nieuchwytna. Gdyby czas był podzielnym w nieskończoność, miałby ów sofista słuszność, który matematycznie dowiódł, że Achilles nigdy żółwia nie dogoni, jeżeli ich jaka przestrzeń rozdziela.* Sama więc podziel-

* Dowód jest taki: Jeżeli Achilles 1000 razy prędzéj bieży od żółwia, a rozdziela ich 1000 kroków, to w czasie gdy Achilles te 1000 kroków przebieży, żółw ubieży 1 krok, gdy ten jeden krok Achilles przebiega żółw ubiega $^1/_{1000}$ kroku; Achilles tę $^1/_{1000}$ kroku przebiega, żółw przebiega $^1/_{1000000}$ kroku, i tak daléj w nieskończoność.

ność czasu jest wyobraźni utworem, jest kształtowaniem czasu, wedle zmysłowych wyobrażeń podzielności. Ztąd wyrosły większe i mniejsze działy czasu, zwane sekundami, kwadransami, godzinami, dniami i t. d. Są to same formy kształtowe, przeobraźne, przeniesione na czas.

Kształtami czasu są także l i c z b y, wyrażające następstwo inności po sobie. Cały dział arytmetyczny umiejętności matematycznych, jest ukształtowaniem czasu, w kształtach czasowi najwięcéj odpowiednich, bo sam czas wyobrażających. Najsurowszymi kształtami czasu są liczby proste i ułamkowe, jest to dla tego arytmetyka najniższa. Gdy liczbę zrobisz ilością ogólną, i przywiążesz do niéj naturę dodatności, lub ujemności, nadałeś takiemu kształtowi ogólną naturę czasu i wlałeś weń oraz jego dwojaki charakter: przeszłości i przyszłości. Algebra jest dla tego już wyższą arytmetyką. Zrobisz znak i pojmiesz go jako szereg nieskończony, przechodzący z ujemności przez zero w dodatność, lub z dodatności przez zero w ujemność, na obie strony bez końca, zyskałeś kształt, najwięcéj zbliżony do czasu, który przez teraźniejszość, jako przez zero swoje, z przyszłości w przeszłość się rozciąga i na obie strony w nieskończoność bieży. Nauka ilości nieskończonych jest dla tego najwyższą arytmetyką.

Jak czas jest wszędzie, tak i liczba jest wszędzie. Wszystkie stosunki ludzkie, wszystkie prawa natury sprowadzają się na liczbę. P i t a g o r a s i jego szkoła po prawdzie nauczali, że świat jest liczbą, a filozofia liczb nie jest czczą igraszką rozumu i wyobraźni. Tu także policzyć należy ową formułę arytmetyczną, będącą treścią filozofiji Hoene Wrońskiego: *

$$\mathrm{F}x = A_0\,\Omega_0 + A_1\,\Omega_1 + A_2\,\Omega_2 + \ldots\ldots$$

Wiadomo oraz, że do największych wypadków doprowadziło w najnowszych czasach zastosowanie nauk matematycznych do nauk przyrodzonych.

Liczba, będąc kształtem czasu, nie może mieć innych

* Zobacz część krytyczną.

złożeń, tylko takie, które daje sam czas i które się w prawach natury objawiają. Wykazaliśmy na innym miejscu,* że gdy złożenia liczb coraz ściślejsze, od dodawania do mnożenia i do potęgowania — oraz do odwrotnych działań postępujące (odciąganie, dzielenie, wyciąganie pierwiastka i logarytmowanie), dadzą się rozwinąć w prawidła; — złożenia dalsze acz wedle wyobraźni możliwe, w formułę arytmetyczną ujęte, w żadne prawidła rozwinąć się nie dadzą: innymi słowy, że nie podają z siebie żadnéj rzeczywistości, bo rzeczywistością jest czas, a więc i prawidło arytmetyczne. Przyczynę tego odkryliśmy w tym, że i w rzeczywistościach świata, t. j. w obrotach i ruchach ciał, i w działaniach sił — czym wszystkim czas się rodzi i wypełnia — do żadnych innych złożeń nie przychodzimy nad te, które w działaniach arytmetycznych dotąd odkryte i w prawidła rozprowadzone zostały. Zdaje się, że prawo grawitacyji ciał niebieskich, wykryte przez Keplera, w którym zachodzą stosunki potęg do siebie, jest najwyższym złożeniem czasu i najwyższą jego rzeczywistością.**

* Zobacz rozprawę: Filologia, filozofia i matematyka jako nauki zasadnicze naukowego wychowania, w Tygodniku literackim r. 1839.

** Gdy dodawanie jest skróconym liczeniem, mnożenie skróconym dodawaniem, potęgowanie skróconym mnożeniem, można by wnosić, że może być jeszcze działanie liczb, będące skróconym potęgowaniem. Wszelako im skrócenia te są odleglejsze, tym są zawilsze, i tak potężnieją w liczby, że stają się do rozwiązania niepodobne. Widzimy to już w prostych działaniach. Jeżeli $a + b = c$, to wypada, że $c - a = b$, zaś $c - b = a$, czyli że dodawanie ma jedno odwrotne działanie: odciąganie. Podobnie, jeżeli $a . b = c$, wtedy $c : a = b$, zaś $c : b = a$, a więc mnożenie ma także jedno odwrotne działanie: dzielenie. Ale już potęgowanie $a^b = c$, daje dwa osobne odwrotne działana: $\sqrt[b]{c} = a$ jest wyciąganiem pierwiastka, zaś $\log c = b$ jest logarytmowaniem. Samo praktyczne liczbowe wyciąganie pierwiastka jest tylko możliwym w kwadracie i w sześcianie na mocy formuł:

$$(a + b)^2 = a^2 + 2\,ab + b^2, \text{ oraz } (a + b)^3 = a^3 + 3\,a^2\,b + 3\,a\,b^2 + b^3.$$

Następne stopnie pierwiastkowania, a więc $(a + b)^4$ itd., już będą tak skomplikowane, że praktycznie stają się niemożliwe do wykonania,

Liczba, będąc formą czasu, jest oraz formą tego wszystkiego, co się w nim objawia. Świat uważany w przestrzeni jest wyrazem saméj materyalności. Każde teraz jego istnienia przedstawia nam tylko obraz ukształtowanéj materyi, i nic nad to przedstawić nam nie może. Świat, uważany w czasie, jest wyrazem saméj treści swojéj, a zatym objawem praw natury. Gdy jedno teraz przechodzi w następne teraz, tworzy tym samym życie, roniące chwilami czasu. Tym sposobem żywot natury staje się czasem, a czas liczbą, czyli pewnym stosunkiem następności po sobie. A że żywot każdy jest treści swojéj, a w naturze jéj praw, objawem, — ztąd pochodzi, że wszystkie prawa natury rozwięzywać się muszą w prawidła liczbowe, i że cały żywot przyrodzenia liczbowe stosunki wyraża, choćby w niewymiernych ilościach. Pewne liczby, w których się n. p. obroty ziemi i księżyca około słońca wyrażają, nabrały z tego względu wielkiego znaczenia. Że zaś do tych peryodycznych, kosmicznych stosunków, przywiązywano oraz stosunki społeczne ludzi i ludów, ziemię naszą zamieszkujących, powstały ztąd liczby i chronolo-

i tylko za pomocą logarytmów odbywać się mogą. Tak samo się rzecz ma ze skróconym potęgowaniem. Nazwijmy je przesileniem, pierwiastek (a) silnikiem, wykładnik (b) silnią, otrzymamy formułę:

$$\overset{b}{a} = c = \left((a)^a \right)^a \dots b \text{ razy.}$$

Formuła ta nie tylko urasta w ogromne liczby, bo najprostsze przesilenie

$$\overset{3}{2} = \left\{ (2^3)^3 \right\}^3 = (8^3)^3 = 512^3 = 134{,}217{,}728$$

Ale z téj formuły nie dadzą się wyprowadzić odwrotne działania, i chcąc n. p. znaleźć formułę na silnik a, trzeba sięgnąć wstecz do pierwiastkowania, to jest wyciągnąć z c pierwiastek a stopnia, znalazłszy go, zeń wyciągnąć znowu pierwiastek a stopnia i tak daléj b razy; a nie ma formuły przesilenia odwrotnego, któraby nam odrazu dała silnik a. Podobnie się ma z wynalezieniem silni b, którąby tylko przez wsteczne logarytmowanie odnaleźć można.

gie święte, a z czasem wyrodziła się z tego kabała liczbowa, wypaczająca już owe myśli głębsze, które po za liczbami chronologicznymi leżały.

Przytaczamy tu niektóre tylko wypadki z trafnych i uczonych poszukiwań chronologicznych Schuberta,* co nam zarazem stawi dowody, na głębokie znaczenie liczby, będącéj formą pochodną czasu. — W starożytności, niemal u wszystkich ludów, liczono wedle dwojakich lat. Jedne były słoneczne, obrotem ziemi około słońca zawarunkowane, mniéj więcéj na 365 dni zakreślone, i wedle takich lat obliczano wszelkie powszedniego życia ludzkiego stosunki i wypadki. Ale obok słonecznego roku, liczono także wedle lat księżycowych, z obyczaju, jak mówią, Chaldejskiego. Rok taki składał się z 10 miesięcy księżycowych po 27 dni, 8 godzin i 43 minut. Obejmował zatém ogółem 273 dni. Pomijamy ważność tego odkrycia, na które dopiero Niebuhr w swojéj historyi rzymskiéj zwrócił uwagę — a które stało się kluczem do wyrównania większych części chronologicznych różnic, zamieniając lata słoneczne na księżycowe, lub przeciwnie. Zwracamy raczéj na to uwagę, co mogło być powodem ludom starożytnym do zaprowadzenia księżycowego roku, ile że go używali najwięcéj kapłani, którzy wszystkie wypadki święte i uroczyste wedle niego obliczając, uważali go za rok świętszego i uroczystszego znaczenia, niżeli rok słoneczny. Schubert nam podaje dwie przyczyny: przez tyle dni (273) nosi matka dziecię pod sercem swojém. Jest to zatém rok życia człowieczego w żywocie matki. Powtóre: przez tyle dni (273) — bo od 20. Lipca, kiedy Nil wylewać zaczynał, aż do 23. Października, kiedy wracał w swoje koryto, nie było pracy w polu, — trwał rok pracy ludzkiéj i płodności ziemi u Egipcyan, gdy tymczasem czas wylewu uważany był za czas wypoczynku. To samo wyobrażenie snać było u Etrusków i Rzymian, jak to nazwy miesięcy zimowych: Januarius i Februa-

* Gotthelf Heinrich Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, rozdziały 18 i 19; tudzież Symbolik des Traumes, tegoż autora drugie wydanie, str. 50 i nast.

rius, symbolicznie oznaczać zdają się, wyrażające panowanie pokoju i bożyszcz podziemnych, wśród zimowego obumarcia ziemi. Czyby i nasze lato nie miało na taki sam rok święty, 273 dniami określony, wskazywać, ile że i dzisiejsze znaczenie tego wyrazu porę najwyższéj płodności ziemi oznacza?

Rozleglejszego jeszcze znaczenia jest liczba 4320, tak ważną odgrywająca rolę we wszystkich systemach Babilończyków, Chaldeów, Hebrajczyków i Indów. Nią oznaczon wielki, święty okrąg *(ciclus)* lat, zaczynający i kończący się wielkim jakim wypadkiem. Cyklus ten, zwany także rokiem bożym *(Sal Chodai)* w starożytności, wypowiada wiek żywota ziemi od stworzenia świata aż do Chrystusa. Najdokładniejsze obliczenia astronomów, na podaniach Mojżeszowych i innych dziejach oparte, określają ten peryod istnienia ziemi naszéj liczbą 4192 lat słonecznych, co zamienione na lata księżycowe, to jest o 13 obrotach księżycowych, czyli o 354 dniach, 7 godz. 43 min., daje powyższą liczbę 4320. Ta sama liczba trafia, jako czynnik, przy oznaczeniu ważnéj epoki potopu, którą Septuaginta kładą na 2222 lat. Są to lata księżycowe o 273, albo dokładniéj o 272.187 dniach. Rozmnożenie daje iloczyn = 604,800 dni = 14 × 43200; a te obrócone na lata słoneczne, dadzą 1656 lat, którą to liczbę podają nasi chronologowie na oznaczenie czasu od stworzenia świata aż do potopu.

Ta sama liczba 4320 = 12 × 360, wchodziła i w takie podziały chronologiczne, w których rok czynnikiem świętéj liczby, t. j. 360 dniami określał się, a mnożony liczbą godzin każdego dnia (12) wracał ją znowu w iloczynie. Era Vicramaditia, poczynająca się około 60 lat przed Chr., liczyła lata 360dniowe. Podobnie inna era indyjska, poczynająca peryod lat swoich od wniebowstąpienia Salirahanah, na téj saméj liczbie dni roku opierała się. Że ją także wszędzie natrafiamy w astronomicznych i matematycznych podziałach, do tych samych da się odnieść powodów.

W systemie naszym słonecznym dwie liczby pierwiastkowe, 7 i 19, zdają się być podstawą wszelakich przestrzennych

i czasowych stosunków, mianowicie w odniesieniu ich do naszego planety. Obie liczby nawijają się, gdy wszystkie planety i księżyce postawimy w takim stosunku do słońca, w jakim jest księżyc do ziemi. Ta massa musiałaby stać w oddaleniu 7 razy tak wielkim, jak jest oddalenie ziemi od słońca, aby obrót jéj odbył się w 19 latach księżycowych, czyli w $227\frac{3}{5}$ miesiącach synodycznych, w którym to czasie zakreśla się także peryod obrotu węzłów drogi księżycowéj około ziemi. Siedm odstani ziemi od słońca, są więc niejako kontrapunktem planetowego systemu, a peryod 19letni, peryodem podstawnym wszystkich jego obrotów. I tak, kładąc oddalenie i obieg roczny Merkurego, planety najbliższego słońca, $= 1$, wtedy oddalenie asteroidów, które w całym systemie środkowe zajmują stanowisko, $= 7$ odstani Merkurowych, a ich średni obrót około słońca równy peryodowi czasu 19 lat Merkurowych. Przeciwnie Uranus najodleglejszy od słońca, * stojący z drugiéj granicy systemu, wynosi 7 odstani asteroidów od słońca, a obrót jego 19 (18.6) lat asteroidalnych, czyli oddal Uranusa $= 7 \times 7$ odstani Merkurowych, a jego obrót $= 19 \times 19$ lat Merkurowych.

Zważywszy że $19 \times 19 = 361$, a zatém blisko ilość dni roku naszego planety, i że rok księżycowy o 354 dniach, da się rozłożyć na iloczyn 18.6×18.6 — znajdujemy więc tę samą liczbową podstawę w obrocie ziemi naszéj. Peryod obrotu węzłów księżycowych, na którym polega peryodyczność wracających się zaćmień, i wyrównanie się obrotu księżycowego, z obrotem słonecznym, wynosi 19 lat naszych, czyli w przybliżeniu $19 \times 19 \times 19$ dni. Nakoniec obrót gwiazd podwójnych około wspólnego punktu ciężkości, idzie także w stosunkach liczby 360, a następnie w stosunkach iloczynu 19×19, albowiem wynosi 1×360, albo 2×360 i t. d. lat naszych.

Liczba lat blisko 19, przypadająca na obrót węzłów księżycowych, i jako taka będąca liczbą podstawną obrotów ca-

* Leverier najodleglejszego dotąd Neptuna obrachunkiem wynalazł i miejsce jego, gdzie go rzeczywiście odkryto, wskazał. Odtąd Neptun stoi na największéj oddali systemu planetarnego.

łego systemu słonecznego, rozwiązana na dni, daje w pierwiastku liczbę 84, która wyrównywa stosunkowi obrotu ziemi do obrotu Uranusa. Albowiem rok Uranusowy wynosi 84 lat ziemskich, czyli 84 × 19 × 19 dni. Na téj saméj liczbie oparta liczba miesięcy w siedmioletnim peryodzie Jubileuszowym żydów (12 × 7 = 84) i liczba godzin starożytnych chaldejskich w tygodniu, których dwanaście szło na dzień (7 × 12 = 84).

Liczba 4320, obejmująca peryod lat księżycowych od stworzenia świata aż do Chrystusa, także ze stosunków systemu planetarnego podaje się. Gdyż blisko 19letni czas obrotu węzłów księżycowych określa się liczbą $227\frac{2}{3}$ synodycznych miesięcy, czyli peryodów wracającego nowiu, a $227\frac{2}{3} \times 227\frac{2}{3} =$ 4320 lat księżycowych, licząc dwanaście obrotów księżycowych na rok księżycowy. Średnica drogi planety naszego około słońca = 432 promieniom słonecznym, a średnica drogi księżyca około ziemi = 432 promieniom księżycowym. Rok Jowisza = 4320 obrotom ziemi około osi; rok Saturna = 432 obrotom słońca około osi. Uranus od słońca oddalony o 4320 promieni słonecznych. Blisko 4320 (bo 4310) promieni rozległości całego naszego słonecznego systemu (czyli promieni drogi Uranusowéj około słońca) daje odległość gwiazd stałych (drogi mlecznéj). Nareszcie peryody magnetyzmu naszéj ziemi, wedle ścisłych obrachunków Hansteena,* wynoszą cyklusy lat następujące: 432, 864 (2 × 432), 1296 (3 × 432), 1728 (4 × 432) i 4320 lat.

Nakoniec wszystkie powyższe peryody natury obejmuje w wyższéj potędze peryod obrotu punktów ekwinokcyalnych, wynoszący 25,920 lat, czyli 6 × 4320 = 60 × 432, a zatym albo sześciom wielkim, albo 60 mniejszym peryodom lat. Ponieważ rok księżycowy składa się z 12 synodycznych księżyców, przeto 4320 × 12 = 51,840 = 2 × 25,920.

Niemożemy w tych liczbach wymagać zupełnéj dokładności oznaczenia, ile że rozciągają się na czasy i przestrzenie

* Hansteen Untersuchungen über den Magnetismus der Erde, tłomaczenie Hansona Christiana 1819.

niezmiernéj rozciągłości i oparte są na podstawach, nie dających się z zupełną dokładnością liczbą pewną oznaczyć, można zatym zbliżone do siebie wypadki już za równe poczytać, i uderzać nas musi, że nam się z nich zawsze te same, albo blisko te same liczby nawijają. Wspierają one z jednéj strony podania ludów o potopie i starości naszego planety, przynajmniéj ze względu na jego zewnętrzną formacyę, z drugiéj strony dają nam klucz do odgadnienia głębszych znaczeń liczb pewnych, religiami uświęconych, którymi mierzono społeczne także stosunki.

Wszystkie chronologie ludów starożytności, obejmujące pewne okręgi lat, nie były dowolném liczby lat peryodycznych oznaczeniem, ale na liczbowych prawidłach kosmicznych opierały się. Nic naturalniejszego, że do peryodów obrotów ciał niebieskich przywiązano peryody dziejów ludzkich, i że z końcem każdego cyklusu lat, ile że uświęconego wyobrażeniem religijnym, wyczekiwano wielkich wypadków. To była także głębsza przyczyna proroctw o przyjściu Messyasza, który to wypadek nie bez dobrego powodu, nazwano wypełnieniem lat. Wskażemy tu jeszcze dla utwierdzenia ważności liczby, jak wszystkie niemal chronologie pogańskich ludów, nie wiedząc o tém, na ten sam wskazywały wypadek. Pójdziemy i tu za dowodami, które Schubert w dziełach swoich poprzytaczał.

U różnych pokoleń indyjskich, były podania ze względu na czas, kiedy nastąpić miało wcielenie Wisznu, albo Buddy; każde jednak kładło ten wypadek na końcu wypełniającego się pewnego cyklusu lat. Jedni podawali, że to wcielenie boga, który przyjął nszwisko Chrishna, przypadło na 1375 lat przed Chrystusem. A że wedle Septuaginta, przypada narodzenie Pańskie na 5625 lat od stworzenia świata, licząc lata 360 dniowe, odjąwszy więc liczbę 1375 lat, otrzymamy 4250 lat 360 dniowych, albo 4320 lat księżycowych o 354 dniach, albo 4191 lat słonecznych, — którą to ostatnią liczbę nowsi badacze kładą za epokę od stworzenia świata, aż do Chrystusa.

Buddhyści oznaczają narodzenie się Guadama-Buddha na 680 lat przed Chrystusem, a kończą cyklus

lat swoich na jego wniebowzięciu, które miało przypaść na 570 lat przed Chrystusem. Lecz że wedle ich obrachunku potop świata natrafia na 3101 przed Chr., wypełnienie cyklusu przypada na 3101 mniej 570 = 2531 lat cyklusowych, do których dodawszy 1656 lat, które astronomowie kładą na epokę świata przedpotopową, otrzymamy ogólny cyklus lat słonecznych = 4187, bardzo bliski liczby 4191, przypadającéj na czas narodzenia Pańskiego.

Na 60 lat przed Chr. kończył się starodawny egipsko-etruski cyklus lat, z którego końcem, jak Swetoniusz w życiu Oktawiusza powiada, wedle przepowiedni Nigidiusza Figula, narodzić się miał nowy władzca świata. Na ten sam czas, przypada także nowa era indyjska Vicramaditia. I to oznaczenie trafia znowu na rok 4191, jeżeli liczyć bądziemy wedle lat 360 dniowych.

Narodzenie Salivahana Buddha, będącego późniejszym wcieleniem Chryszny, trafia prawie w epokę narodzenia Chrystusa; kładą je bowiem na 2526 lat po potopie, do czego dodawszy 1656 lat przedpotopowych, otrzymamy rok świata 4182. Od wstąpienia do nieba Salivahana, co miało zajść 78 lat po Chryst., niektóre ludy indyjskie nową erę rozpoczynają, co znowu daje liczbę świętą 4320 lat 360 dniowych, którą się wypełniły lata, gdyż 4398 lat księżycowych (354 dniowych) = 4320 lat 360 dniowych.

Na tę samą liczbę zstępują przepowiednie ksiąg świętych, tak indyjskich, jak talmudów. Wedle nauki ksiąg Chalias, na wyspie Ceylon, przybył na świat syn światła, będący sam światłem, ludom na ratunek, 4,320,000 lat po ich upadku w grzechu. Księgi Padma Puranas, przepowiadając przyjście wcielić się mającego Wisznu, kładą tę samą liczbę lat, gdzie, zdaniem Wilforda, zera do liczby 4320 dodane, na karb dziesiątkowego, ułamkowego lat rozliczenia położyć trzeba.

W traktacie Sanhendrin, w talmudzie, przepowiedziane jest przyjście Messyasza i koniec świata, pod koniec 85go peryodu jubileuszowego (po 50 lat), czyli na rok świata 4250; zaś w innéj księdze talmudu przytacza rabbi Chanan syn Tachalifa, starodawne proroctwo, że gdy wyjdzie 4291

lat od stworzenia świata, ustanie walka smoków, a dni Messyaszowe się rozpoczną. Zważywszy że 4291 lat, rachując je po 360 dni, = 4252 lat po 365¼ dni = 4320 lat po 354 dni, trafiamy znowu na tę samą liczbę świętą, którą zakreślony był wielki peryod żywota naszego planety, znany także w starożytności pod nazwą roku boskiego (Sal Chodai). Censorinus wspomina także o nim i naznacza jego koniec pod rok 138 po Chrystusie. Ale 138 dodane do 4191 lat słonecznych, daje 4329, a zatym blisko liczbę 4320, czym i jego podanie na tę samę epokę wskazuje, z którą się i wszystkie inne chronologie wyrównywają.

Kiedy się na ten sposób wypełniały chronologiczne okręgi lat, i przywiązane do nich podania i proroctwa, wypełniały się i na niebie w obrotach systemu słonecznego czasy, dziwnie z liczbami powyższymi zgadzające się. Uranus przedostatni z planet dokonał właśnie wtedy 50go obrotu około słońca, i wypełnił się niejako w czasach planetowych podobny jubileusz lat, jakich było 85 na ziemi naszéj. Asteroidy okrążyły drogi słoneczne, 19 razy 50, czyli spełniły 19 swoich jubileuszów. Saturn dokonywał peryodu 144 lat istnienia swojego, czyli odbył 12 razy 12 obrotów około słońca wtedy, kiedy ich ziemia 12 × 12 × 30 odbyła. Jupiter stał w 354 roku swoim słonecznym i odbył tyle obrotów około słońca, ile dni liczył dawny rok księżycowy na ziemi. Mars był właśnie wtenczas u schyłku 2222go roku. Na ten sam rok, wedle ziemskiéj rachuby, oblicza Septuaginta czas potopu i wyrównywa się całkiem z liczbą 1656 lat, którą astronomowie nowsi na przedpotopową epokę kładą: albowiem 1656 lat słonecznych wynosi 604,800 = 140 × 4320 dni, a ta liczba dzielona przez liczbę dni roku rytualnego, o 272.187 dniach = 2222 lat. — Liczba lat Wenusowych wynosiła przy rozpoczęciu ery chrześciańskiéj 6793, a zatym tyle, ile dni ziemskich wynosi peryod obrotowy węzłów księżycowych. Nareszcie Merkury, aż do pomienionéj ery, obiegł słońce 17,346 razy = 7 × 7 × 354, odbył zatym 49 cyklusów, z których każdy równał się, co do czasu, jednemu rokowi Jowiszowemu, a co do liczby, liczbie dni roku naszego księżycowego.

Zważywszy nadto, że cyklus lat przed-Chrystusowych, objętych liczbą 4320, daje 51,840 = $227\frac{2}{3} \times 227\frac{2}{3}$ synodycznych miesięcy, i że $227\frac{2}{3}$ takichże miesięcy przypada na obrót węzłów księżycowych, będący podstawnym peryodem obrotów wszystkich planet — więc obrót pomieniony odbył się aż do narodzenia Chrystusa tyle razy, ilu obrotami księżyca sam w sobie się dokonał.

Nawet i fizyologiczne życie człowieka w uderzających zostaje stosunkach do obrotowego żywota słonecznego systemu. Tak nazwany wielki rok Platoński, czyli wielki peryod obrotu punktów ekwinokcyalnych, wynosi 25,920 lat. Rok słoneczny ziemi wynosi $365\frac{1}{4}$ dni. Te dwie liczby dzielone przez siebie, czyli ich stosunek, daje w wypadku liczbę 70, jako zwyczajny wiek życia ludzkiego, czyli że człowiek tyle lat żyje, ile lat obwód ekwinokcyalny wynosi. Rachując w przecięciu, że człowiek 18 razy przez minutę óddycha — jedno odetchnienie na 4 pulsy — wtedy znowu liczba odetchnień, niejako tchnień żywota zewnętrznego, którymi się żywot wewnętrzny utrzymuje, przez 24 godzin = 25,920, a w całym życiu, gdzie prędsze oddychanie w wieku dziecińśtwa z wolniejszym oddychaniem starości wyrównywa się, wynosi 25,920 $\times$ 25,920. *

Te wypadki liczb czasowych, wskazujące na wewnętrzny czasów, tak na ziemi, jak na niebie stosunek, naprowadzają na pojmowanie czasu, nie jako oderwanéj matematycznéj formy, ale jako formy dziejowością wypełnionéj. Na to pojęcie, sprzeczne z dotychczasowym jego pojmowaniem, które mianowicie filozofia Kanta rozpowszechniła, naprowadził pierwszy Schelling. W liście do Meyera z r. 1812 powiada, że jest zupełnie jego zdania, jako czas nie jest samą formą myślenia, ale że jest czymś rzeczywistym, i że to pojęcie czasu na obszerną skalę w osobnym dziele „die Weltalter" rozwinie, dodając: „Ale krom jeszcze może dwóch osób, WPana jednego słyszę, pojmującego czas w taki sposób. Reszta idzie za Kantem, albo nie troszcząc się o to,

* Schubert „Geschichte der Seele", drugie wydanie, stronica 103.

usypia po nad przepaścią czasu, która gdy kiedyś odsłonioną zostanie, naszym religijnym i umiejętnym pojęciom całkim inną nada wartość.“ *

Lecz liczba jest tylko kształtem czasu oderwanego, czasu w abstrakcyi. Czas pełen w sobie, jest to czas wypełniony bieżącą obecnością, tym wszystkim, co było, jest i będzie. I z takiego to nieogarnionego w pierwotnéj swojéj formie czasu szukamy form pochodnych. Właściwie kształtem czasu, pełnego w sobie, mogłoby być teraz, bo w téj jego teraźniejszości jest właśnie jego dotykalność, jego wyraźne oblicze, jego przedstawialność. Czas się tam w pełni swojéj sam przedstawia; każde teraz jest to wszechkształtność jego. Zdawałoby się więc, że tu niepotrzeba przenaszania form przeobraźnych, gdzie tych form samo jest oblicze; — że w teraźniejszości sam czas siebie kształtuje, i forma pierwotna czasu, sama siebie przedstawiając, staje się pochodną, — że tam już są same kształty i nie ma co kształtować. Atoli przy głębszym zastanowieniu się rzecz się przedstawia inaczéj. Czas we chwilce teraźniejszości dla tego jest dotykalnym, że jest w téj chwilce przestrzenią. Przeto już Aristoteles uważał przestrzeń (τοπος), nie za coś próżnego, nie za nicość, tak jak ją uważali Stoicy, ** ale za substancyą wszystkich miejsc, a zatym wszystkiéj formy. *** Z tego samego pojęcia wychodzili niektórzy uczeni rabini i nazywali Boga przestrzenią מָקוֹם. † Rzeczywiście przestrzeń jest najogólniejszą formą wszechswiata; a tym samym wszechrzeczy. Lecz jeżeli treść wszechświata ją wypełnia, treść ta, będąc żywotem, w tę chwilę na czas się zamienia. Ztąd poszło, żeśmy przestrzeni nie policzyli do form umniczych, to jest wypełnionych treścią, i mamy ją tylko za formę oderwaną i matematyczną, w przytoczonym co dopiero znaczeniu szkoły stoickiéj.

* Zur Erinnerung an F. L. W. Meyer den Biographen Schreders. Braunschweig 1847.

** Diogenes Laertius VII. 140 i 141.

*** Arist.: Phys IV. 7 i 8.

† Midrasch Tillem ad psal.: X-C. 1.

Ale czas w znaczeniu nawet przestrzeni, nie przestaje być formą pierwotną, i pozory nas łudzą, jeżeli go za przedstawialny uważamy. My czas teraźniejszości i wykazalne jego oblicze widzimy tylko sporadycznie, widzimy same tu, będące atomami całego t e r a z. Któżby zaś mógł ogarnąć, albo przedstawić całkowite t e r a z, po niezmierzoności wszystkiego stworzenia rozścielające się?

Ponieważ więc oblicze teraźniejszości jest niezmierzone i przechodzi siły zmysłów naszych, powstaje nie tylko możność, ale i konieczność kształtowania teraźniejszości czasu, przez widzenie tego, czego oczy nie widzą, słyszenie tego, czego ucho nie słyszy, następnie wiedzenie tego, czego wiedza, ograniczona miejscem i czasem, wiedzieć nie mogła. Innymi słowy, przez to, że człowiek wnika w całą teraźniejszość, bez względu na miejsce i oddal, robi z czasu, który w swojim t e r a z jest przestrzenią bez granic, kształt jego ograniczony, po którym wzrokiem ducha wodzi, niewidzialności widzi, nieprzedstawialności przedstawia. Duch jednostkowy przesięga się tu z d o c z e s n e g o stanowiska, i przechodzi na stanowisko p o ś m i e r t n e ducha nieśmiertelnego, którego ani miejsce, ani czas nie ogranicza, ani żadna materyalność nie odpiera. Jako więc w chronomorfizmie przenosił czasowe stosunki na nieśmiertelność, tak tu przeciwnie nieśmiertelność przenosi na czasowe stosunki. Dla tego nazywamy ten rodzaj kształtowania czasu a t h a n a t o m o r f i z m e m, albo krócéj h i e r o m o r f i z m e m. Są to ś w i ę t o - k s z t a ł t y, czyli pojrzenia na czas teraźniejszy okiem świętym, okiem nieśmiertelności. Wyraz ten tym trafniejszy, że i liczby były pierwiastkowo uważane za kształty święte, i dotąd do pewnych liczb przywiązaną jest jakaś tajemniczość zaziemska, przynajmniéj w wyobrażeniach ludu.

Należą tu p r z e c z u c i a tego, co się gdzieś w oddali dzieje; — ciemne, niewyraźne, nierozpoznalne widzenia, jakby przedmiotu jakiego w ciemnościach nocy. Im bliżéj człowiek żyje natury, tym ma pewniejsze przeczucia zachodzących klimatycznych i meteorologicznych zmian w naturze. Jest to instynkt, nawet zwierzętom właściwy, który je chroni od zgu-

by. Nie powiemy, aby instynkt zwierzęcy był okiem nieśmiertelności, chociaż jest objawem niewidzialnéj, wyższéj potęgi w zwierzęciu, chociaż i ten instynkt jest wieszczéj natury, i pojrzeniem tak w niewidzialną przyszłość, jak w niewidzialną teraźniejszość. Lecz że jedno i drugie do samych wypadków w naturze się odnosi, będzie téż zapewne samych naturalnych, acz niedocieczonych wpływów skutkiem. Jak nie widzę poruszeń niewidzialnych wpływów, które w okół magnesu i przezeń krążą, tak nie widzę tych dróg, którymi zwierzę tak nazwanym instynktem przenika. Ale to widzę, że sprawą opatrzności snać się dzieje, że najpotężniejsze siły natury trudnią się najdrobniejszym i osieroconym jestestwem. Podły robak, co ani widzi, ani słyszy, ani nie ma rozumu, jest przecie przedmiotem największéj troskliwości Stwórcy, bo chroni go od niebezpieczeństwa i upadku potężny i daleko sięgający instynkt. Widzimy u wszystkich zwierząt ten cudownie oszańcowany popęd ku własnéj konserwacyji gatunku.

Tak więc instynkt u zwierząt, jak u dzikich ludzi, będąc zachowawczego charakteru, dzieje się skutkiem niewidzialnych wpływów materyalnych, poczutych wygórowaną sprężystością nerwów, mocą których słyszą, widzą, przeczuwają, czego nikt inny nie docieka. Lecz im więcéj człowiek żyje duchem, niż ciałem, tym częściéj roztwiera mu się oko nieśmiertelności, i tym jaśniejsze ma przeczucia zachodzących w ludzkości wypadków, tych zwłaszcza, które go najbliżéj obchodzą. Zaprawdę, podobny tajemny związek duchów nieśmiertelnych w tuczesnym ich żywocie, już dla tego samego być musi, że w nich objawiają się i rozwijają ideały boże, będące nie tylko związkiem, ale nawet jednością w sobie, ztąd rodzi się wśród narodów oczekiwanie wielkich zmian i wielkich ludzi, a powstaje zapał i popęd ogólny, gdy się i taka zmiana i taki mąż ukaże.

Przeczucia miewa każdy człowiek, lubo nie każdy na nie zważa, i różni je w różnéj mierze miewają. Przeczuwamy nieszczęścia, klęski, które albo już zaszły, albo się dopiero gotują i nadciągają, jak chmura brzemienna piorunem, co ma wypaść. Niespokojność i jakaś lękliwość nas ogarnia. Serce

mocniéj bije, cały organizm zalterowany, umysł roztargniony. Nie ma wątpliwości, że dzieje się wtenczas jakieś niezwykłe poruszenie ducha naszego. Najczęściéj nieszczęśliwy przypadek sprowadza przeczucia. Lecz cokolwiek zaszło, widać, że był jakiś tajemny związek między tym, co się stało po za naszą wiedzą, a duchem naszym, który snać po za wiedzę sięga. Duch człowieczy w sferę swoją wciąga wszystko, co się w okół niego dzieje, a gdzie tego wciągnąć nie może środkiem zmysłów, nie może téż tego ukształtować do wiedzy swojéj. Jeżeli zaś zachodzą takie wypadki, w których utkwionymi są uczucia, myśli i interesa ducha pojedynkowego, a ani słuch, ani wzrok ich nie dosięga, powstaje w duchu parcie do wiedzy — owa niespokojność i lękliwość, którą przeczuciem nazywamy. — Nie tylko zaś same nieszczęścia przeczuwamy. Szczęśliwe wypadki także przeczuciem się obwieszczają. Niespokojność bez trwogi, wyczekiwanie czegoś bez lękliwości, niezwykła wesołość i pewność, że coś pomyślnego nastąpi, bywają zwykle zwiastunami fortunnych wypadków.

Przeczucie, na wyższym stopniu, jest głosem ostrzegającym w człowieku. Głos jakiś tajemny, różny od głosu sumienia, daje się słyszeć wewnątrz nas, już to napędzający nas, aby coś uczynić, już to wołający na nas, abyśmy tego nie czynili. W chwilach niebezpieczeństwa głos ten wewnętrzny niejednemu już stał się słyszalnym i podał zbawienną radę. Zdaje się, jakby i tu duch ludzki przesięgał czas i miejsce, i przychodził w pomoc słabéj istocie człowieka, nakłaniając go, jakby wyraźnym, obcym, wewnątrz słyszalnym głosem ku temu, co wedle wypadków w oddali miejsca i czasu odbywających się, pożyteczniejszym jest. Starożytni znali ten głos, i nazywali głosem od Boga pochodzącym: δαιμονιον, co znaczyło ducha, przemagającego przez ciało, — istotę, środkującą między człowiekiem a Bogiem, — wyższą od człowieka, bo nieograniczoną ciałem, niższą od bóstwa, bo nie posiadającą całkowitéj jego wiedzy. Tak ukształtowaną demoniczność przypuszczali w naturze i w ludziach. Głośną była demoniczność Sokratesa w starożytności. „Łaska boska, powiada o sobie, udzieliła mi daru cudownego, który posiadam od pierwszéj

mojéj młodości: jest to głos, który gdy się we mnie odezwie, odwodzi mnie od tego, co przedsiębiorę." * Takiéj to wewnętrznéj przestrodze zawdzięczał Sokrates ocalenie swoje po bitwie pod Delium, jak Cycero przytacza; ** bo gdy wojsko ateńskie poszło w rozsypkę, i wszyscy w jednę stronę za wodzem Lachesem uciekając, wpadli na jazdę nieprzyjacielską, Sokrates sam. za przestrogą głosu swojego obrał inną drogę i uszedł cały. Tak zaś wierzył w natchnienia, że je tak nazwę, demoniczne, że chcieć go było odwrócić, aby ich nie słuchał, byłoby to żądać, jak Xenophon powiada, *** aby wśród podróży pozbył się zdatnego i jasnookiego przewodnika, a przyjął innego, nieumiejętnego i ślepego; „albowiem za nic miał wszelakie uwagi mądrości ludzkiéj w porównaniu z natchnieniem Bożym."

Przeczucie nie było jeszcze kształtem, ale parciem do kształtu; niejako przebieżeniem dopełnionego, lub dopełniającego się kształtu (wypadku), po naciągnionych strunach (nerwach) ducha naszego, i dla tego było samym zaniepokojeniem ducha. Głos wewnętrzny także nie był ukształtowaniem; było to jakby trącanie ducha naszego we wewnętrznéj pracy kształtowania (działania).

Przeczucia wyradzają się na zupełne kształty, we snach i w jasnowidzeniach. Wśród snu zwyczajnego, lub wśród snu magnetycznego, gdy zmysły są uśpione i wpływ zewnętrznéj przedmiotowości na ducha ustaje, bywa pora najsposobniejsza do przesięgania się ducha z życia doczesnego do żywota nieśmiertelnego. W widzeniach sennych, jak w widzeniach magnetycznych, czas i miejsce nie ogranicza ducha śniącego. Przeszłość i przyszłość staje się teraźniejszością. Mowimy tu jednak o tym tylko, co sen, lub jasnowidzenie, równoczesnego przedstawia. Piszący ma to z własnego doświadczenia, że w téj saméj nocy Michał Wołłowicz, siedemnastoletni młodzian, bawiący na naukach w Berlinie, miał sen, przedstawiający nie-

* Platon w pierwszym Alcybiadesie. Także Plutarch o demonie Sokratesowym.

** Cicero de divinatione I. 54.

*** Memorabilia I.

oledwie w szczegółach ten sam obraz, który się dział o 40 mil drogi, we wsi ojca jego, w Babinie, w powiecie średzkim; był to nocny napad złodzieji na ojca w jego mieszkaniu, tak jak go wkrótce potym w liście nadeszłym synowi opisał. Ze starożytności dość wspomnieć sen, który Cycero przytacza: Dwóch podróżnych z Arkadyji przybyło razem do Megary. Jeden z nich nocował w domu przyjaciela, drugi w gościńcu. Pierwszemu śni się, że towarzysz jego woła nań o ratunek, bo go gośpodarz chce zamordować. Budzi się ze snu, ale wyperswadowawszy sobie, że to sen tylko, zasypia na nowo. Postać towarzysza znowu mu się we śnie pokazuje i powiada mu: „nie przybyłeś mi na ratunek, kiedy jeszcze było czas, przynajmniéj teraz pomścij śmierć moję. Ciało moje zamordowane wrzucił gospodarz na wóz, przykrył gnojem i ze dniem za miasto wywiezie. Bądź więc u bramy za nim ją otworzą.“ Zrywa się Arkadyjczyk ze snu, przybywa na miejsce oznaczone, widzi wóz z gnojem nadjeżdżający, odkrywa trupa ukrytego, i mordercę oddaje w ręce sprawiedliwości. * — Cycero sam, acz nie wierzył we sny, przytacza, że wygnany, uchodząc z Rzymu, zatrzymał się w chatce wieśniaczéj w okolicy Atina. Nie mogąc spać całéj nocy, usnął nad morzem i widział Maryusza, przed którym niesiono pęki liktorskie bluszczem umajone. Maryusz widząc go smutnego, z powodu wygnania, kazał mu być dobréj myśli, i jednemu z liktorów rozkazał zaprowadzić go do pomnika Maryuszowego, gdzie znajdzie ocalenie. Zdarzyło się, że właśnie u pomnika Maryusza, zapadła uchwała senatu, wzywająca Cycerona do powrotu. Cycero porównywając sen i wypadek, zawołał z podziwienia: „nic dziwniejszego nad ten sen w Atina!“ ** Z nowszych czasów mnóstwo wiarogodnych świadectw potwierdza widzenia senne. Wieczorem dnia 11 Maja 1829 r. niejaki B e l i n g h a m, zasadziwszy się w przysionku parlamentu w Londynie, zastrzelił kanclerza skarbu P e r c e v a l. Téj saméj nocy cały ten wypadek śnił się po trzykroć Wiliamsowi w Scorcerhouse pod Redruth

* Cycero de divinatione I. 27.
** Cycero de divinatione I. 28.

w Kornwalli, ze wszystkimi okolicznościami. Chociaż nigdy w Londynie nie był, i ani mordercy, ani zamordowanego nie znał, opisał miejscowość i osoby jak najdokładniéj. Zdarzenie to nadzwyczajne, stwierdzone świadkami, dzienniki angielskie obwieściły. * Równie jest wiarogodnym, co sławny filolog E r n e s t i powiada o sobie, że gdy jeszcze był chłopcem, po śmierci ojca, pokazała mu się we śnie izba, szafa i miejsce, gdzie był schowany dokument, z powodu którego cała familia była w kłopocie. G a s s e n d i w życiu Peiresciusa przytacza, że ten uczony odbywał podróż w towarzystwie Rayneriusza 1610 r. w celu zbierania zabytków starożytności. W podróży do Nimes, śnił o rzadkiéj monecie złotéj z czasów Juliusza Cezara, którą nazajutrz rzeczywiście w sklepie pewnego złotnika znalazł i nabył.

Nie mamy na celu wznawiania zabobonnéj wiary we sny, ile, że najwięcéj w snach bywa marzenie wyobraźni, a nie objawianie się ducha, w jego potęgach nad miejscem i czasem, — ale trudno temu zaprzeczyć, że w nich duch człowieczy, gdy wpływy zmysłów ustają, odsłania działania swoje. Gdy na oczach jakby ciężar jakiś zawisnął i wola ciałem władająca otworzyć ich nie może, otwiera wtedy duch własne oko; — gdy nogi chce poruszyć i nie może, własną siłą unosi się i przenosi; — myśli zaś zamieniają się w obrazy. Sen przemawia do nas nie słowami, ale obrazami, które szybciéj i ściśliwiéj rzecz przedstawiają, niż słowa. Nieraz w jednéj chwili cały peryod życia człowieka rozwija się. Jest to nagłe przenikanie ducha po czasach, wypadkach i przestrzeni, — jest to język ducha naszego. Wszakże bywa, że we śnie słyszymy nieraz głos innéj osoby, o któréj śnimy, albo głos własnych naszych wyrazów. Są to myśli, ubrane w wyrazy mowy ludzkiéj, które duch podobnym sposobem we śnie słyszeć zdaje się, jak często na jawie melodya tonami w nas rozbrzmiewa, a myśl jasnymi wyrazami wewnątrz ducha naszego odzywa się.

Sen ze zwierzętami mamy wspólny. Wszakże nie idzie zatym, aby sen zwierząt był téj saméj treści, co ludzi. Zwierzę

* Times z dnia 16. Sierpnia 1829 r.

żyje życiem zmysłowym i marzy we śnie tego życia wrażeniami. Najczęściéj i ludzie mają sny podobne, pod naciskiem materyalnych wpływów. Lecz, że człowiek żyje także żywotem ducha, treść snu staje się duchową, i do duchowych odnoszącą się stosunków. Tajny radca konsystorski Schwarz w Heidelbergu powiada o sobie, że słuchając w 18 roku matematyki u Boehma, we śnie rozwięzywał zadania trudniejsze, nad którymi na jawie nadaremnie się był biedził. Raz nowe zupełne zadanie dyoptryczne, wedle widzenia sennego, wstawszy z łóżka, wykreślił i o prawdziwości dowodzenia, tak, jak mu się śniło, przekonał się. Kondillac, pisząc swoje Cours d'études, nieraz we śnie dokończał rozpoczętego wieczorem rozdziału. Haller wiersze we śnie układał. Podobne czynności umysłowe wśród snu bywają bardzo częste. Każde psychologiczne dzieło je przytacza.* Zdaje się więc, że u niektórych osób odkrycie prawd tak umiejętnych, jak rzeczywistych, w stanie uśpionych zmysłów z większą łatwością, niż na jawie, bo bez natężenia, odbywa się. Jakimi się to drogami, i czemu tylko wyjątkowo dzieje, trudno powiedzieć. Tajemnica polega na niewyjaśnionym stosunku między jasnowiedzą ducha na jawie, a samowiedzą ducha we śnie. Właściwie jest to jedno i to samo wiedzenie, bo jest jeden duch, ale pierwsze (na jawie), odbywa się wolą ducha, zmysłowymi i światowymi stosunkami uwarunkowaną; drugie (we śnie) jest skutkiem woli ducha bezwarunkowéj, od ciała i świata niezawisłéj. Zdawałoby się więc, że uśpienie zmysłów u każdego człowieka inne jest pod względem natężenia. U większéj części osób jest to uśpienie słabe, niedające się rozwinąć dostatecznie bezwarunkowéj woli ducha; u niektórych osób bywa zaś tak natężone, że duch swobodniéj od ciała, snem uśmierzonego, się oddziela, i własnymi potęgami działa.

Ze stanowiska naszéj filozofii duch z ciałem powiązany, a raczéj przez ciało się wyrabiający, nie zdolen zdobyć żadnéj prawdy bez natchnienia.** Natchnienie jest związkiem ducha

*) Carusa Psychologia Tom II. str. 184 i nast.

** Zob. naszą Estetykę o geniuszach.

jednostkowego z duchem bezwzględnym. Jest nagłym rozświeceniem się prawdy (ideału) w ciemnościach wnętrza, a więc bezwarunkowym, t. j. od ciała niezawisłym działaniem ducha. „Duch człowieczy jest pochodnia Pańska, która wypatruje wszystkie skrytości wnętrzne.“ * — „Duch jest w ludziach, a natchnienie Wszechmocnego daje rozum.“ ** — Co zatym na jawie dzieje się skutkiem natchnienia, może się dziać we śnie, skutkiem mniéj więcéj zdobytéj niezawisłości nad ciałem. Ztąd zdarza się, że człowiek we śnie poczuwa chorobę, któréj pierwszych zawiązków na jawie nie poczuwał. Ktoś śnił, powiada Galen, że miał nogę z kamienia, i w parę dni został w tę samą nogę paraliżem tknięty. — Cornelius Raffinus, wedle Pliniusza, miał sen, jakoby zaniewidział, i obudził się z łuszczką na oku. Konradowi Gesnerowi śniło się, że go żmija ukąsiła, i na tym samym miejscu zrobił mu się guz morowy, na który w kilka dni umarł. Podobnie wyśniwa się często wyzdrowienie, a nawet środek leczenia. Jak zwierz chory instynktem wiedzion bywa do zioła, które mu pomaga, tak człowiek nieraz tam trafia przez jasnowidzenie, na drodze co dopiero wyłożonéj. Avicenna zapewnia, że komuś chorującemu na zapalenie języka, sok ze sałaty przyśnił się jako lekarstwo. *** Starożytni pisarze liczne takich przypadków przytaczają przykłady. † Pliniusz opowiada, że korzeń dzikiéj róży (κυνοῤῥοδον) przyśnił się kobiecie jednéj we śnie jako lekarstwo, którym uleczył się syn jéj od wścieklizny. †† Roślina, którą się uleczył Ptolomeusz, wódz Alexandra Wielkiego, z rany śmiertelnéj, wskazaną była Alexandrowi we śnie, który, siedząc nad łożem prawie już konającego wodza, więcéj czuł jego stratę, niżeli on sam czuł dolegliwości swoje. †††

Nie ma nic w tym nadnaturalnego. Jak ów syn Krezusa,

* Przypowieści Salomona roz. XX. w. 27.

** Księgi Job. roz. XXXII. w. 8.

*** M. Alberti disertatio de vaticiniis aegrotorum. Hallae 1724

† Apulejus de virtute herbarum 12.

†† Plinius Hist. nat. XXV. 2.

††† Cicero de Divin. II. 26.

co się głuchoniemym urodził, przemówił nagle, gdy ojca swojego w niebezpieczeństwie życia obaczył; — tak duch człowieczy, ulękniony natarczywością choroby, co ciału życie wydziera, nieraz przesięga do wiadomości tego, co chorobę uleczyć może. Co chorego zaleci, na co się apetyt niepohamowany obudzi, to niezawodnie pomoże mu do zdrowia. Niekiedy w gorączce sam wypowie, acz nie zrozumiale, czego mu trzeba. Lekarz francuzki Bourdois podsłuchał cholerycznego. którego już kurcze śmiertelne pobierały, że wymówił wyraz „brzoskwinia“ i dając mu brzoskwinie w zamian wszelkiego lekarstwa, wyleczył chorego.* Co się tu na jawie dzieje, może się łatwo przyśnić śpiącemu.

Starożytni, u których sztuka lekarska jeszcze była w kolebce, a ztąd uleczenie działo się darem i pomocą bogów, radzili się snów we wszelakich niemocach. Na ten cel stawiano chorych w łożach do świątyni Eskulapa, aby im się tam lekarstwo przyśniło. Głośnymi z tego samego tytułu były w starożytności: świątynia Serapisa w Kanopie,** świątynia Eskulapa w Epidaurze,*** świątynia Wulkana w Memphis, o której pisze Galenus † i t. p. — Na ten sam cel zawieszano chorym ametyst na szyi,†† a rabini dawali im tak nazwany kamień senny.

Sztuka lekarska starożytna, wsparta filozofią, popierała także jeszcze wiarę ludu, w moc leczenia przez środki, we śnie wskazane. Hippokrates, acz wyraźnie poucza, aby chory, wzywając pomocy bogów, nie przestawał dopomagać sobie samemu, przepisuje wszakże: „a jeżeli w chorobach zajdzie coś boskiego (ἐι τι ϑειον ἐνεστιν), trzeba zbadać takiego wypadku opatrzność (προνοιαν). Albowiem tym tylko sposobem podziwianym sprawiedliwie i dobrym będzie lekarz.“††† Zdaje

* Dictionnaire de medicine pod artykułem Cholera.

** Strabon Geogr. VIII. — Marcus Aurelius I.

*** Pausanias II. 27.

† Galen de medic. V. I.

†† Curtius IX. 8. — Cicero de divin. II. 66. — Plinius Hist. nat. LXXV. 11.

††† Hippocrates de prognost.

się, na co się też lepsi Hippokratesa komentatorowie zgadzają, że ów przytrafunek boski w chorobach nic innego nie jest, jak krizis, w któréj wielekroć natura sama sobie dopomaga, i tę pomoc często przez chorego we śnie objawia. Bo tenże sam lekarz uczony powiada: „sny jedne są boskie, które nam objawiają rzeczy dobre, lub złe,“ — „są inne, w których dusza naprzód zapowiada cierpienia ciała,“ * — „lekarz przeto zważyć na to powinien, jakie są widzenia chorego we śnie, i jaki jego stan wśród uśpienia,“ ** — „gdy zasypiamy, stan umysłu naszego się zmienia, i powstają nowe, niezwyczajne myśli, które snami nazywamy;“*** — kto z tych pomysłów sennych dobrze wnioskuje, znajdzie, że na wszystko wielki wpływ wywierają.“ †

Nie sprzeciwia się także wiara ludu we sny nauce pisma św., byle w myśli jego była pojmowana. „Słuchajcie słów moich (mówi Pan) i jeśli kto będzie między wami prorok Pański, w widzeniu ukażę mu się, albo przez sen będę mówił do niego.“ †† Jakoż w nowym i starym testamencie Bóg wiernym swoim we snach czyni objawienia. Jeżeli więc na innym miejscu ††† powiedzianym jest: „nie będziecie wróżyć i snów nie będziecie przestrzegać,“ (n o n a u g u r a b i m i n i, n e c o b s e r v a b i t i s s o m n i a), miejsce to, wedle uczonych poszukiwań Gauthiergo, na niedostatecznym tłomaczeniu Wulgaty polega. §

Już starożytni sen nazwali bratem śmierci. „Do śmierci, powiada Xenophon, §§ najwięcéj podobien sen. Wtenczas

* Hippocrates de insomniis.

** Hipp. de humoribus.

*** Hipp. de ventis.

† *περι δε των τηκμεριων εν τοισιν ὑπνοισιν, δστις ὀρθως γινοσκει, μεγαλην ἐχοντα δυναμιν ἑυρεσει προς ἀπαντα.* Hipp. edit. Foesii. sect 4 p. 44.

†† Numeri XII. 6.

††† Leviti XIX. 26.

§ Aubin Gauthier histoire de Somnambulisme, tom I. str. 366. — Porównaj także list jego w tym przedmiocie do Grzegorza XVI. pisany i umieszczony w końcu tomu II.

§§ Xenophon Cyrop. VIII. 7.

dusza pokazuje się najwięcéj boską (θειοτατη) i widzi rzeczy przyszłe, będąc zupełnie wyzwoloną.“ Jeżeli więc duchowi nieśmiertelnemu przypisujemy po śmierci potęgę nad czasem i miejscem, przynajmniéj w części przypisywać mu ją musimy za życia we śnie. We śnie odrywa się ciało od ducha, skutkiem materyalnych wpływów na ciało, które je nużą i usypiają; duch je napowrót sobie zdobywa, gdy wpływy materyalne ustały, człowiek się budzi, a budzi się wielekroć wolą własną. W śmierci odrywa się duch od ciała, skutkiem duchowych wrażeń i potęg, a ciało nie ma siły zdobyć go napowrót dla siebie. W obydwóch przypadkach jest usamowolnienie ducha, tu całkowite, tam częściowe, a ztąd te same, acz stosunkowo stopniowane, potęgi jasnowidzenia.

Żaden sen nie jest więc czczym marzeniem wyobraźni, ale jest skutkiem to fizycznych wpływów krwi i ciała, to skutkiem związku tajemnego między duchami jednostkowymi, o którym namieniliśmy. Osnuwa go wyobraźnia z danych okoliczności, które najczęściéj nam są niewiadome.

Sen zawsze zwracał i zwraca uwagę ludzi i był uważan za tajemny żywot ducha naszego, za sferę działań jego, która przechodzi sferę działań żywota na jawie. Był zawsze zagadką mędrców i wieszczów, już od Józefowych czasów, i zapewne w odleglejszych jeszcze wiekach. W nowszych czasach Napoleon, by zakłopotać akademików florenckich wydziału filozoficznego, gdy mu ich przedstawiono, zapytał: co jest sen? —

Myśmy zdefiniowali sen, że jest kształtowaniem wyobraźni, albo wedle wrażeń z przeszłości nabytych i w wiedzy ducha zatrzymanych; albo wedle wpływu krwi i ciała, na wyobraźnię oddziaływających; albo wreszcie, że jest przeczuciem ukształtowanym, czyli, że to, co na jawie jest ciemnym tylko i niejasnym wrażeniem, we śnie nabiera kształtu i postaci. Choć prawda zawsze nierozwiązanym jeszcze zostaje pytanie: zkąd i jak zstępują na śpiących przeczucia? Nie można ztąd uczynić wniosku, że człowiek tylko wtenczas śni, kiedy przeczuwa. Przeczucie zdaje się być, jak czucie, ciągłą i nieustającą własnością żywotnego ducha, ale się na ja-

wie nie zawsze z równą siłą objawia. Jest więc działającym we śnie, choć go nie poczuliśmy na jawie. Zdaje się w ogóle, że obok dziejów życia, snują się osobne dzieje snów. Przedstawiają nam się nieraz we śnie przedmioty i wypadki, jakoby nam znane, uczucia i wrażenia, jakoby już dawniéj nabyte, a przecie nie było ich nigdy na jawie. Zdaje się więc, że to są wrażenia z dawnych snów, których nie wiemy, albo nie pamiętamy.

W ogóle świat senny jest osobnym światem nieśmiertelnego ducha, z Janusowym pojrzeniem na świat i wieczność, z podwójną, dziwnie spojoną potęgą czasowości i nieśmiertelności. Zasługuje także na uwagę, co pod tym względem powiada Laktancyusz. Twierdzi on, że ile razy zasypiamy, tyle razy śnimy. Bo jako na jawie dusza zajęta prawdziwymi obrazami żywota, inaczéjby człowiek zasnął; tak wśród uśpienia zajętą jest obrazami sennymi, inaczéjby człowiek obudzał się. Bez takiego zajęcia duszy ciałoby wypoczywać nie mogło; a gdyby ustały obrazy, czy to jawu, czy snu, człowiekby żyć przestał. *

Między snem zwyczajnym, a snem magnetycznym jest tylko różnica względna; — tamten dzieje się wpływem działającego przeczucia, które, podczas osłabionego we śnie związku ducha jednostkowego z ciałem i z światem, charakter kształtów z żywota wieczności przybiera; — ten zaś pochodzi z wpływu, który duch-osoba na ducha-osobę bezpośrednio wywiera, i przeczuciem jego, t. j. przemaganiem ducha w sferę nadprzyrodzoną kieruje. Przez ten tajemny związek ducha na jawie i ducha w uśpieniu, powstaje także podwójne oblicze jasnowidzących objawień. Jedno oblicze zwrócone w ducha i istotę osoby, z którą jest w związku duchowym (magnetycznym), dla tego jéj myśli przenika, jéj uczucia czuje, jéj ruchy widzi, jéj słowa słyszy. Drugie oblicze zwrócone na te przedmioty, które tylko wzrokiem nieśmiertelnego ducha dojrzanymi być mogą. Te jasnowidzący potęgami własnego ducha widzi i na pytanie opowiada.

* Lactantius de opere divino.

W jasnowidzeniu objawia nam się wyższe działanie ducha, niżeli we śnie. Stan taki wymaga, aby mu ciało mniejszą stawiało przeszkodę. Ztąd uśpienie tak silne, że czucie na wszystkie wpływy zewnętrzne (łoskot, poruszanie, kłucie, palenie) obumarłe. Najboleśniejsze operacye, n. p. wyrznięcie raka z piersi, bez najmniejszego poczucia odbywają się. * — Ztąd daléj jasnowidzący bywają zwykle ludzie słabych nerwów, w stanie wycieńczonego ciała, w chorobach więcéj ciało samo, niżeli sprężystość ducha attakujących. Samo zbliżenie się magnetyzera, a następnie pociąganie palcami po nad ciałem chorego, sprawuje uśpienie, pod wpływem niesłychanie błogiego uczucia. Chorzy dają naprzód znaki spiączki, owładającéj ich ciało, ciężko zrazu oddychają, aż nareszcie zasną. Pokój ducha rozpościera się na obliczu, maluje się na rysach zachwycenie błogie, jakby w natchnieniu. Oczy przywarte w górę obrócone, a oku nieśmiertelnego ducha odsłania się świat i przedmioty, do których zmysł wzroku nie sięga. Ucho żadnego głosu nie słyszy, tylko głos magnetyzera staje się duchowi samemu słyszalnym. Głos wdzięczy miléj i nabiera duchowego brzmienia; usta mówią płynnie; wyraz mowy szlachetny, idealny, pełen znaczenia, i nieraz głębokich pomysłów pełen. Widać, iż duch wyższym stopniem idealności swojéj w mowę jasnowidzącego się przelewa. Wzrokowi ducha — który przenika, nie patrzy — materyalność, czas i miejsce nie stawiają tamy. Chory widzi stan swój choroby, jakby okiem na wewnątrz obróconym, i patrzy w duszę tego, który się w sferę jego strumienia zbliża. Wszystko widzi jasno, nawet w oddali; cała przeszłość jego żywota jest mu obecną. Po przebudzeniu się, nic nie wie z tego, co się z nim działo.

Taki bywa mniéj więcéj stan magnetycznego uśpienia. Stan kurczowy, drażliwy, rzucający się i zrywający, przytrafia się często, ale bywa skutkiem innych wpływów, np. sprzecznych żywiołów, działających na ducha; stan taki przechodzi w łagodne usposobienie, gdy wola magnetyzera dość silna, aby

* Foissac Rapports sur le magnétisme, p. 156.

walkę ducha ukoić. Taki stan niepokoju objawia się n. p., gdy magnetyzujący budzi osobę uśpioną, a ma wolę wewnętrzną, aby się nie obudziła.* Fillasier ważne w téj mierze przytacza doświadczenie. Był sam skeptykiem pod względem magnetyzmu zwierzęcego, i magnetyzował kogoś, który żadnéj nie miał wiary. „W dwudziestu minutach — powiada — zawarły mu się powieki, muszkuły ciała osłabły, oddech stał się ciężkim, głowa skłoniła się na bok, twarz nabrzmiała. Naraz zawrzasł śmiechem sardonicznym. Na ciało wystąpił pot zimny i kleisty, puls zdrobniał i szedł nieregularnie, twarz mu się przedłużyła, zmieniła i osiniała, głowę i ciało kurcz rzucał raz po raz na tył, oddech chrapliwy, jakby konającego, przerywany łkaniem i jękiem kurczowym — wstrzymałem magnetyzowanie, konwulsye okazały się straszliwsze. Wtedy z potężniejszą wolą, jaką mi strach nadawał, ponowiłem magnetyzowanie i ucichły symptomata, a gdym potém ze spokojniejszym umysłem tę samą operacyę powtórzył, błogi wyraz na twarzy się rozesłał, lekki ciepły pot na ciało wystąpił, oddech zwolniał, i usłyszałem wyrazy: w raju nie można czuć się szczęśliwszym!“ **

Kiedy Hiszpanie wylądowali pierwszy raz do Ameryki, natrafili pomiędzy dzikimi Indyanami, po lasach żyjącymi, na podobne magnetyczne zjawiska. To, co Diodorus Siculus, w księgach historyi uniwersalnéj, o świątyniach egipskich opowiada, że ludzie wpadali w widzenia senne, dowodzi także, że to był sen magnetyczny. Gauthier w historyi Somnambulizmu, wykrywa jego ślady w najodleglejszéj starożytności i u wielu narodów. W nowszych czasach Mesmeryzm na nowo zwrócił uwagę na ten przedmiot. Mesmer powstał w wieku panującego materyalizmu we Francyi, jakoby na jego przeciwieństwo. Zdawałoby się, że człowiekowi to wróconém zostało we śnie, co mu wziętym zostało na jawie. Na jawie zaprzano

*) Bertrand. Traité du Somnambulisme p. 246.

** Quelques faits et considerations pour servir à l'histoire du magnétisme. Thèse présentée et soutenue à la faculté de médecine de Paris le 30. août 1832 p. Alfred Fillasier.

ducha nieśmiertelnego, a on sennymi widzeniami istnienie swoje objawił. Rewolucya owoczesna umysłów chciała zaprzeć żywot ducha, i odwołała się na świadectwo snu i śmierci, a sen i śmierć dały świadectwo prawdzie.

Nie można zaprzeczyć, że ci, co poszli w ślady Mesmera, dopuszczali się oszukaństw i nadużywali łatwowierności ludu. Wszakże dla tego rzecz sama nie przestała być faktem. Najznakomitsi lekarze go przyjmują. Je suis arrivé à penser, qu'au milieu d'erreurs, d'illusions, de charlatanisme, il y a cependant du vrai, powiada Andral,* i przytacza ośm różnych przypadków, najrzetelniéj przez lekarzy potwierdzonych, w których jasnowidzące, przy zamkniętych oczach i w ciemności, widziały, jak stoją skazówki zegarka, położonego na czole, inne czytały list położony na dołyżku. Doktor Bertrand przez piętnaście lat robił obserwacye nad magnetyzmem. Między innymi przytacza, że raz zdjął pierścionek z palca i oddał go nieznacznie jednéj z osób, około łoża jasnowidzącéj stojących. Ta na zapytanie wskazała inną osobę. Bertrand rozumiał, że się pomyliła, i nie mało się zdumiał, gdy się dowiedział, że pierścionek przechodził z rąk do rąk i rzeczywiście w on czas w ręku wskazanéj osoby się znajdował.

Nie wdajemy się w fizyologiczne wytłomaczenie somnambulizmu, bo to do fizyologii należy.** Być bardzo może, że widzenia magnetyczne odbywają się za pomocą systemu nerwów, gangliami zwanych, których wiązki rozciągają się po łonie i brzuchu; — że kiedy system muzgowy, działający na jawie, jak słońce wśród dnia, snem zachodzi, że wtedy występuje działanie ganglii, świecących światłem ducha, jak gwiazdy nocy. Gdyby ta hypoteza fizyologiczna udowodnioną była, dowodziłaby tylko, że senne działania ducha człowieczego mają osobne organa (ganglie), za pomocą których objawiają się i wyrażają.

*) Cours de Pathologie interne, professé à la faculté de médecine de Paris par M. G. Andral, 4me édition. Bruxelles 1842, p. 403 art.: du Somnambulisme.

**) Porównać Demonologią przez Bron. Trentowskiego.

Do hypotez także należy przypuszczenie, jakoby magnetyzer, magnetyzując słabego, zdrowe swoje płyny nerwowe w jego słabe i chorowite płyny wpuszczał, z czego owa usypiająca przyjemność powstaje, jakbyś świeżego powietrza do zamkniętego długo mieszkania wpuścił. Widoczną rzeczą jest, że pociąganie palcami po nad ciałem chorego niesłychanie błogie uczucie mu sprawia, pod którego wpływem boleści ustają, zmysły usypiają, a niektóre osoby w sen magnetyczny na ten sposób wprawione, powiadały nawet, że z końców palcy wychodzą strumienie światła, jakby płynu elektrycznego. Cokolwiek bądź, zawsze działanie magnetyczne schodzi na tajemny związek dwóch istot duchowych, a więc jest sympatycznéj natury. Uważmy, że potęgi sympatyi, mianowicie miłości dwupłciowéj, i na jawie, i w równie cudotwórczéj sile objawiają się, których przecież niktby nie chciał tłomaczyć przepływem płynów zdrowych na chore. Czy zaś między ciałem magnetyzera, a ciałem osoby magnetyzowanéj, jaka zachodzi wymiana elektrycznych strumieni, jakby jakiéjś a u r y żywotnéj, nikt tego dotąd do przekonania nie stwierdził, chociaż się z góry zaprzeczyć nie da.

Jak przy zapładzaniu ducha (przy poczęciu), tak może i przy bezpośrednim wpływie ducha jednego na drugiego, potrzeba materyalnego podścieliska, pod którymby wpływ i działanie jego przechodziło. Dawanie Ducha św. przez kładzenie rąk, odbywające się przy ordynacyi na kapłaństwo, nieustającym następstwem od Apostołów aż do naszych czasów, nie zdaje się być czczą formalnością, ale koniecznym takiego ciał zetchnięcia się warunkiem, aby rzeczywiście nastąpiło przelanie się potęg ducha na ducha. Nie sądzimy jednakże, aby na takie podścielisko działań ducha, jakiegoś osobnego potrzeba było płynu, jakiéjś strumieniejącéj a u r y duchowéj. Nietylko bowiem przypuszczenie takie zamieniłoby istotę ducha w materyalność, ale jużby samo strumienienie takiéj eterowéj materyi sprowadzało zjawiska magnetyczne, gdy tymczasem wiadomo, że je tylko natężona wola ducha wywołuje, którą magnetyzer na jasnowidzącego działa. Działanie magnetyczne ducha przenika ciało, a takie przenikanie nie może się odbywać środkiem

osobnéj materyalności, bo dwie materyalności przeniknąć siebie nie mogą.

Każdemu nieoledwie wiadomo, że na nerwy działa zmiana powietrza, że są ludzie, na których działa pobliż metalów w łonie ziemi ukrytych, pobliż wody, acz niewidzialnéj, pobliż kota, acz go nie widzą. Może się to dzieje działaniem strumieni elektrycznych, rozwięzujących się z powietrza, wody, kruszcu, lub sierści kociéj. Na ten sam sposób nie dzieje się wpływ magnetyzatora. Tam trzeba koniecznie woli. Uważano, że mogę nie postrzedz człowieka, który w pobliżu mnie stanął, ale że natychmiast uczuję jego przytomność, gdy z wolą do mnie przystąpił. I takie to działanie woli, nazywamy p r z e n i k a n i e m.

Przez potęgę woli magnetyzer panuje nad osobą, którą w sen wprawia i któréj ducha podbija. Przekonano się z licznych doświadczeń, że nawet wtedy wola jego na uśpienie działa, choć osoba mająca być uśpioną o tym nie wie, i magnetyzera nie widzi, który z ukrycia jakiego w pobliżu wolę swoją na nią wywiera. Przekonano się daléj, że osoba jasnowidząca po obudzeniu się, przy zupełnéj tego niewiadomości, co zaszło, przecież to czyni i wykonywa, co jéj we śnie magnetyzujący nakazał. Bertrand przytacza, że na ten sposób córkę z matką pojednał, czego żadnymi perswazyami na jawie dokazać nie mógł. * Aby to nastąpiło, trzeba już dłuższego między obydwiema osobami magnetycznego stosunku.

Fenomen magnetyzmu, zostanie na długo jeszcze tajemnicą. Jest to stosunek ducha do ducha dotąd niepojęty. W zjawiskach na jawie mamy tylko rzadkie przypadki takiego przeniknienia się ducha przez ducha. Gdy widzisz, że ktoś zlatuje z rusztowania, tak gwałtowne w tobie powstaje wrażenie niebezpieczeństwa, że się przenosisz duszą w niego, że czujesz za niego i nieraz za niego ruchem ciała chronisz się od szwanku, jakbyś sam spadał. Na takie podobieństwo, choć nie na taki sposób, przenosi się magnetyzowany w ducha magnetyzera, albo téj osoby, z którą za pośrednictwem magne-

* Bertrand, Annales du magnétisme t. VI. p. 133.

tyzera zostaje w połączeniu. Przyprowadzono chore osoby do osoby snem magnetyzowanym ujętéj, aby się jéj i o źródło choroby i o środki leczenia zapytać. Uśpiona uczuwa natychmiast, przez jakąś idyosynkrazyą, te same boleści, jakie cierpi chory, widzi i czuje je w sobie i popędem, jakby własnego uzdrowienia wiedziona, podaje środki leczenia. Liczne tego przykłady przytaczają lekarze francuzcy, którzy za pomocą magnetyzmu leczyli, jako to: Puysègur, Deleuze, Petetin, Chapelain i inni. *

Inna jest rzecz, jaki jest zakres widzenia jasnowidzącego. Czyli dla niego stoji otworem całkowita wiedza wszystkiego, czy téż tylko taka, jaka kiedyś w zakres jego wiedzy podmiotowéj wchodziła. Leczenie za pomocą magnetyzmu, gdzie chory, wprowadzony w sen magnetyczny, na pytanie sam podaje leczenia swojego środki, — leczenie to na wielką skalę zaprowadzone przez Mesmera, pokazało się fałszywym. Prawdą jednak jest, że osoba magnetyzowana rzeczywiście podaje środki leczenia, wielekroć prawdziwe i uzdrawiające; prawdą jest to, że przepowiada krizis, która na minutę nie chybia, że przepowiada czas choroby, uleczenie, lub śmierć. Zachodzi pytanie, zkąd wie o środkach lekarskich? czy kiedy o nich zasłyszała? czy nie słyszawszy o nich, ma wiedzę tego, co się w sztuce lekarskiéj do wiedzy rozwinęło? czy w ogóle ma wiedzę tego, co się dopiero w przyszłości do wiedzy rozwinie. Nimby pytanie to rozwiązać można, należałoby wprzódy liczne doświadczenia porównać. Na takich porównaniach nam zbywa.

Przytoczony przez nas Dr. Andral powiada, że w rocznikach magnetyzmu nie ma ani jednego wydarzenia, któreby usprawiedliwiało lekarski instynkt jasnowidzących. Wierzymy, że tak jest. Wszakże sam przytacza, że jasnowidzący, zapytani, powiadają i chorobę i środki, ale że albo nie trafiają, albo takie podają niemoce i lekarstwa, które właśnie są w modzie. Przypuszcza i to, że jasnowidzący oznaczają i mogą oznaczać czas, w którym paroxyzm choroby nadejdzie, albo

* Zob. Gauthierego hist. Somnamb. Tom II.

ustanie,* bo się to dzieje skutkiem nie przewidzenia *(prévision)*, lecz postanowienia woli *(prédétermination)*, podobnego owéj determinacyji, z jaką zasypiamy, aby się w oznaczonym czasie obudzić. Ja sam miałem receptę długą, dyktowaną przez jasnowidzącą w nazwach łacińskich, ale wedle zdania lekarzy, środki te całkiem były niestósowne do uleczenia niemocy, na którą były zapisane.

Dodajmy do tego spostrzeżenia, że jasnowidzący nie na wszystkie pytania odpowiadają, i wielekroć mówią, że tego nie wiedzą; — że jasnowidzenie z początku wyraźne, nieraz późniéj zaciera się, jak n. p. u owéj jasnowidzącéj, któréj Dr. Deleuze kartkę, z trzema napisanymi wyrazami w pudełko włożoną, dał do czytania, a ona tylko pierwszy wyraz odczytała** — natenczas z tych wszystkich okoliczności następujące o widzeniach somnambulicznych czynimy wnioski:

1) Duch jednostkowy w jasnowidzeniu przesięga tylko sferę zmysłów swoich, to jest, sięgając w sferę nieśmiertelności, ma przed sobą obecność otwartą, miejsce go nie ogranicza.

2) Atoli ta obecność, którą miejsce nie ogranicza, nie jest odrazową wiedzą jasnowidzącego, w którejby się rozpatrywał; on w jasnowidzeniu nic nie wie i nic nie widzi, dopiero zażegniony przez pytanie, widzi jasno przedmiot i daje go z najodleglejszego nawet miejsca, daje go z książek i cytować nawet może stronnice, byle jakikolwiek między tymi rzeczami, osobami i miejscami, a osobą jasnowidzącą, zachodził duchowego powinowactwa stosunek, n. p. nie mogę się pytać, co robi obecnie cesarz chiński, skoro ani o Chinach, ani o cesarzu jasnowidzący żadnéj nie ma wiedzy, ani żadnego wyobrażenia.

3) Duch jednostkowy w jasnowidzeniu nie przesięga nigdy sfery własnéj wiedzy, i dla tego odpowiedzi jego o tyle prawdziwe, o ile je ta jednostkowa wiedza, poparta nieograniczeniem miejscowym, prawdziwymi czyni. Rzeczywiście duch jednostkowy nawet do nieśmiertelności przenosi tylko idealny rozwój swój, nie może zatym tego rozwoju

* W dziele i artykule przytoczonym.

** Tamże.

i w jasnowidzeniu przesięgać. Duch jednostkowy przesięgałby inaczéj nietylko w nieśmiertelność, ale nawet w samą wszechmoc, która sama jedna jest widzeniem i wiedzeniem wszystkiego. Gdyby duch jednostkowy nie był pod tym względem zawarowany i ograniczony, nie byłoby rzetelnego rozwoju idei w ludzkości, wywołanego pracą kształcącego się ducha, bo dość byłoby zapytać jasnowidzącego we śnie magnetycznym, aby mieć przezeń rozwiązane wszystkie tajemnice natury i wiary, wszystkie kwestye nauk i umiejętności. Z przytoczonego przezemnie wypadku pokazuje się téż, że gdyby osoba jasnowidząca nie była umiała czytać, i nie czytywała kiedyś recept lekarskich, nie byłaby umiała cytować wyrazów łacińskich farmacyjnych; gdyby nie była wiedziała, że lekarze wtedy zwykle długie recepty zapisywali, nie byłaby zacytowała całego rzędu środków; ale że jéj skutki lekarskie każdego środka z o s o b n a nie były znane, cytowała fałszywie.

4) Jeżeli się zdarza, że jasnowidząca osoba rozumi nieraz wyraz obcy, np. grecki, którego nigdy w życiu nie słyszała, nie jest to rozumieniem wyrazu wymówionego, ale jest rozumieniem myśli i widzeniem obrazu, który ten wyraz w duchu magnetyzera obudza. Bertrand n. p. powiada, że zapytał się prostéj kobiety we śnie magnetycznym, coby to było, co e n c e f a l e m się zowie. Na podziwienie jego jasnowidząca podniosła się z łóżka, i palcem określiła linią około głowy, zacząwszy od górnéj części nosa, dając tym gestem do zrozumienia, że wszystko, co jest w głowie, nazywa się e n c e f a l e m. Widoczna tu rzecz, że jasnowidząca kopijowała tylko obraz, który wyobrażenie wymówionego wyrazu w wyobraźni magnetyzera kreśliło. Z téj saméj przyczyny, jeżeli kto we śnie magnetycznym odgaduje stan choroby, a często nawet jéj przyczynę, to tylko dla tego, że ją albo widzi przez ciało chorego, albo że pytanie o przyczynę obudziło wiadomy jéj obraz w wiadomości chorego, i ten obraz wiedzy w jasnowidzeniu stał się jawnym.

5) Pytania zatym, przechodzące zakres wiedzy jasnowidzącego i nie odbite obrazem w duchu magnetyzera, (np. co się dzieje na księżycu) nie mogą być rozwiązane. A jeżeli je-

dnak wola magnetyzera na odpowiedź nalega, wola jasnowidzącego, tamtéj uległa, przez gwałt sili wyobraźnię do ukształtowania odpowiedzi i fałszywe, zmyślone daje przedstawienia.

6) Jasnowidzenie nakoniec różnego może być stopnia, bo jest zawsze jeszcze uwarunkowane ciałem, przez które duch się wyraża, i uwarunkowane potęgą woli magnetyzera, który go owłada. Stopień natężenia widzeń somnambulicznych zależeć zatym będzie, już od napiętości woli magnetyzującego, już od przewagi samych potęg duchowych nad ciałem uśpionym. Gdy i jedno i drugie nie może być długo, ani jednostajnie, napięte, przeto i stan jasnowidzenia, ani długo, ani w równéj mierze trwać nie może. Równie pięknie, jak prawdziwie, pod tym względem wyraził się Schubert: „Sen, magnetyzm, w ogóle stany natchnienia, prowadzą nas w okolice raju, w świat nowych, cudnych widziadeł, ale są to twory artysty, okutego w okowy ciała; czuje niepowściągniony popęd do sztuki, i kajdanami ryje na piasku figury, które znowu zdmuchuje powiew poranku.“ *

Jasnowidzenie magnetyczne, sprowadzone wolą magnetyzującego, a jako takie, będące czysto duchowéj natury, objawiało się najdawniejszymi już czasy, i objawia jeszcze w sposób naturalny i surowy. To jest: starano się w gwałtowny sposób i przez gwałtowne środki nie usypiać osoby ku jasnowidzeniu, ale ją w taki szał umysłu i razem w takie omdlenie ciała wprowadzić, aby i w takim stanie duch mógł przesięgać w sferę nieśmiertelności. Stan taki, dla wyróżnienia go od somnambulizmu, nazywa się e x t a z ą (szałem); przedstawia gwałtowne dobijanie się natchnienia przez gwałtowne rozłechtywanie ducha. Są gazy, mianowicie siarkowe, które człowieka w szał wprawiają. Takiéj natury były wyziewy z owéj szczeliny w Delfach, nad którą postawiony był trójnóg Pythyi wieszczącéj. Jakkolwiek nie obyło się bez oszukaństw kapłanów Apollina Delfickiego, jakkolwiek Demostenes nadmienia, że Pythia f i l i p i z u j e, to jest, że przekupiona, w myśl

* Die Symbolik des Traumes von Dr. G. H. Schubert. Drugie wydanie str. 226.

króla Filipa wyrocznie daje, to jednak zaprzeczyć nie można, że to był stan jasnowidzenia, i że o ile jasnowidzenie przesięga w nieśmiertelność, o tyle i z Delfickiéj wyroczni prawdziwe wychodziły odpowiedzi. Dla tego téż najznakomitsi pisarze starożytności oddają jéj sprawiedliwość, i ztąd tłumaczy się wielka téj wyroczni wziętość. „Gdy Bóg zstępuje na Pythią — powiada Plutarch * — niepodobna jéj siedzieć w naturalnéj postawie. Wrażenia silne, które przejmują całą jéj istotę, podobne do prądu bałwanów, przez burzę rozkołysanych, gwałtownie nią miotają i pozbawiają ją przytomności, Kapłani prowadzili ksienią (zwykle młodą dziewczynę nieskażonego dziewictwa) i sadzali na trójnogu, tak, aby ją wyziew gazowy całą mógł ogarnąć. Poprzednio przygotowała się ku dawaniu wyroczni postami, żuła liść laurowy, i napijała się wody z kastalskiego źródła. Zdarzało się, że ją kapłani musieli gwałtem zaprowadzić i na trójnogu przytrzymać, wtenczas ją straszliwe pobierały konwulsye, zrywała się wrzeszcząc przeraźliwie, wybiegała po za świątynię i tarzała się z kurczu po ziemi. **

W takim samym szale objawiały Sybilińskie prorokinie jasnowidzenia swoje. Ciało rozciągało się w kurczach, twarz zdziczała, włosy się podnosiły na głowie, pierś nabrzmiewała, głos dobywał się przeraźliwy z ust pianą oślinionych. Tak Wirgiliusz kumańską Sybillę opiewa. *** Że i one wywoływały szał w sobie na sposób Pythyjskiéj kapłanki, jest prawdopodobna, bo najwięcéj po jaskiniach i nad wodami zakładały siedliska swoje. Może téż szał ten przychodził na zawołanie przez długą wprawę w rozłechtywaniu ducha. Co B o e r h a v e w nowszych czasach szałowi przyznaje w małéj mierze, gdy mówi: i n e s t a l i q u i d s a p i e n t i a e i n s u m m o d e l i r i o; — to starożytni, a nawet filozofowie, przyznawali mu w całkowitéj mierze. Plato w Fedrusie powiada: „Najwyższe dobra przychodzą nam w szale, którym nas bo-

* Plutarch o wyroczniach Pythyi.
** Plutarch o wyroczniach opuszczonych.
*** Virgiliusz Eneida ks. VI. w 74.

gowie natchnęli.“ — „Szał, który pochodzi od bogów, wart więcéj, niż mądrość ludzka.“ — „Mówić o Sybilli i o wszystkich prorokach, którzy napełnieni natchnieniem z nieba, oświecali ludzi w przyszłości, byłoby to długo rozwodzić się nad tém, co nikomu nie jest tajnym“. — Wedle świadectwa tegoż filozofa, i w tym stan Sybilijskich prorokiń był podobien do jasnowidzących we śnie magnetycznym, że po ocuceniu się z letargu, nic nie wiedziały o tym, co zaszło., ,Wieszczowie i natchnieni przez bogów, mówi Sokrates do Menona, zapowiadają nam wiele rzeczy prawdziwych, ale nic o tym nie wiedzą, o czym mówią.“

Rozłechtywanie ducha, aby go spotęgować do szału i do jasnowidzenia, bez wiedzy na jawie, odbywało się różnymi gwałtownymi sposobami: przez taniec mordujący aż do upadłego, jak dotąd u Shakerów w Ameryce północnéj i u Derwiszów indyjskich; — przez zawrót głowy, ruchami ciągłymi dokonany, jak dotąd u guślarzy lapońskich, — przez kurcze wywołane przetężeniem wyobraźni, obałamuconéj fanatyzmem guślarskim, lub religijnym. Dość tu wspomnieć o owych protestantach z gór Ceweńskich (les trembleurs de Cévennes), którzy po zniesieniu edyktu de Nantes szałem religijnym porwani, chodzili gromadami, i w kurczach, które trzęsły całym ich ciałem, miewali i opowiadali jasnowidzenia; — albo o owych kobietach epileptycznych ze cmentarza Ś. Medarda (les convulsionnaires de Saint Médard), które chodziły na grób pobożnego ojca Franciszka w Paryżu, i tam czekały, aż je konwulsye wzięły, w których leczyły przez jasnowidzenie osoby niemocą złożone. * — Historye o opętanych przez złe duchy i o exorcyzmach, które się ciągną przez całe wieki średnie, aż do najnowszych czasów, niczym innym nie są, jak tylko śladem extazy, magnetycznych zjawisk, i dokonywanego w spaczonych formach jasnowidzenia.

Przytaczamy w końcu, co pułkownik Wrangel, w opisie podróży swojéj w krajach północnych, powiada o czarnoksiężnikach, zwanych Szamanami.

* Zob. Gauthiergo w dziele przytoczonym. T. II. str. 186 i nast.

„Do tego rodzaju widzeń, należy także zawrót Szamanów. Pułkownik Wrangel, podczas wyprawy biegunowéj z roku 1820. w towarzystwie Matuszkina, przybył do Alar Süüt, na dzień podróży do Werchojańsku. Tam spotkał Szamana (guślarza) w jurcie Tungusów, który przez coraz gwałtowniejsze kołysanie głową w zawrót wpadał. Oblicze jego pałało, oczy w słup stanęły, członki wszystkie drzały. W tym stanie kurczu miał widzenia, i dawał odpowiedzi o odległych osobach, które potym sprawdzonymi zostały,“ * — Lapończykowie, będący nader drażliwych nerwów, wpadają mianowicie w czasie burzy, w ruchy kurczowe, mimiczne, i w tym stanie miewają widzenia. Szczególniéj przypisują je mieszkańcom wysp Szetlandzkich i Faeroer. Czują zdaleka zbliżenie się obcych podróżnych. Nie widząc ich, wiedzą ich liczbę, ich postawy, i to wszystko, co się zdala na morzu dzieje. ** Widać z tego wszystkiego, że w gwałtownych, acz sztucznie wywołanych, kurczach i spazmach — kiedy się duch niejako z objęć ciała wydziera — że wtenczas otwiera się tym guślarzom oko nieśmiertelności, którym poglądają po za granice czasu i miejsca.

Przeczucie, przeszedłszy ze stanu nieokreślonéj żadnym wyobrażeniem wiedzy na jawie, do kształtów sennych, — mniéj wyraźnych w uśpieniu zwyczajnym, a jasnego widzenia w somnambulizmie, — i dobrawszy się w szale, czyli extazie, panowania nad ciałem, bo jasnowidzenie za objawieniem własnéj woli przez szał sprowadzić może; — to przeczucie dobiera się nakoniec samego jawu, zupełnéj wyrazistości i wiedzy tego, co się gdzieś w oddali dzieje. — Apolloniusz, bawiąc w Efezie, rozmawiał z uczniami swoimi, na raz głos mu słabieje, jąka się, zatrzymuje, oczy w słup stawia, nareszcie postępuje kilka kroków naprzód, wołając: „Przebijcie, przebijcie tyrana!“ Zdziwionym Efezanom opowiada potym, gdy widzenie minęło, że w téj chwili widział, jak tyrana Domi-

* Opis tego zdarzenia z pomienionéj podróży przytacza Schubert w Psychologii str. 393.

** Johannes Schaeffer descriptio Laponiae, tamże.

cyana w Rzymie zamordowano; * — co nadeszła w kilka dni wiadomość do Efezu stwierdziła. — Korneliusz świątobliwy, w mieście Padwie, miał naraz widzenie bitwy, która stanowiła o losie Cezara i Pompejusza, nareszcie zawołał do przytomnych: „Cezar zwyciężył!“ ** — Ś. Augustyn przytacza, *** że wtenczas, kiedy się pewnemu filozofowi śniło, iż wykłada Platona uczniowi swojemu, ten widział nauczyciela swego na jawie i słyszał go wykładającego.

Są to nadzwyczajne i rzadkie przypadki, wszakże są jednym i tym samym przeczuciem, jednym i tym samym przesięganiem ducha po za zmysły ciała. Co się w poprzednich przypadkach działo przez pokonanie zmysłów, a zatym bez wiedzy człowieka, to się tu dzieje przez panowanie nad zmysłami, a zatym na jawie i z wiedzą jawną. Aby zaś duch człowieczy na ten sposób nad zmysłami mógł zapanować, potrzeba na to wielkiéj jego potęgi, która się duchowym, a jak najmniéj cielesnym życiem zdobywa. W chwili konania zwykł duch najwięcéj panować nad ciałem, przez natężenie wszystkich potęg duchowych, którymi już z śmiertelności do nieśmiertelności przechodzi. Konający Jac Lodin widział zamordowanie Jakóba V. † Co w téj straszliwéj chwili rozstawania się ducha z ciałem, widzą konający, najczęściéj już wypowiedzieć nie mogą. Zdradzają wszakże widzenia obłąkanym wzrokiem i grą dziką fizyognomii śmiertelnéj twarzy.

Przechodzimy do czasu wypełnionego przyszłością. Tu dopiero najwłaściwsze pole kształtowania czasu, bo się przenoszą kształty tam, gdzie ich jeszcze nie masz. Przyszłość przekształca się w obecność, — niewidzialna, bo nieistniejąca, nabiera oblicza teraźniejszości już istniejącéj.

Wiemy, że przyszłość czasu w saméj tylko jest wszechmo-

* Philostratus w życiu Apolloniusza ks. VIII. rozd. 10.
** Aulugellius ks. XXV. rozd. 18.
*** De civitate Dei XVIII. 18.
† Buchanan hist. Scot. . XVIII.

cy, będącéj ciągłą obecnością. Jest to świat, który się ma dopiero zjawić, niezmierzone królestwo przedświata. Wyobraźnia je w kształty ubiera i widzialnym i dotykalnym czyni. Wstępujemy zatym w nowy rodzaj kształtów, w świat Sybilli, Proroków, wróżek i wieszczów, w świat Jowisza Dodońskiego, i Pythyi Delfickiéj, we widzenia Kassandry i Wernyhory; zaglądamy do ksiąg Sybillińskich i do Apokalipsy; rzucamy spojrzenie i na kabałę wschodnią i na astrologiczny zawrót średnich wieków. Zgoła jest to powiat kształtów niemały, a tak stary, jak świat. Już pierwsi rodzice, wedle kosmogonii Mojżeszowéj, wypędzeni z raju, unieśli z sobą w ten świat przykréj rzeczywistości przyszłość, ukształtowaną w przepowiedni Boga. Przepowiednia Boga powtarza się po potopie, dana Noemu, że Bóg świata nigdy już potopem karać nie będzie, powtarza się w ziemi Kanaan, dana Abrahamowi; poczym następuje długi rząd proroków ludu żydowskiego, przepowiadających Messyasza, a podających bliższe proroctwa, jako rękojmie prawdy owego najodleglejszego. Chrystus przepowiada zburzenie Jerozolimy i łączy zaraz do tego proroctwo o skończeniu świata. Święty Jan na wyspie Patmos, przepowiada upadek siedmiu kościołów w Azyi, i sięga proroctwy aż w najpóźniejsze wieki; „a imię jego Apoleon“ tłomaczono jako przepowiednię Napoleona. Przez całe wieki chrześciańskie ciągną się nieprzerwane przepowiednie prawdziwych i fałszywych proroków. Każdy lud, każdy wiek, miał i ma swoich proroków. I u nas w uściech ludu żyją proroctwa Wernyhory, Xiędza Marka i tylu innych. Do rzędu proroctw należą poezye wieszczące, przepowiednie w chwili natchnienia wypowiedziane, jak w kazaniach Skargi, albo w mowie abdykacyjnéj Jana Kazimierza; nareszcie wszelkie jasnowidzenia i odgadywania przyszłości z poznak zewnętrznych, będące niesłychanie rozległym polem guseł, zabobonów, wróżb itp.

Świat przyszłości równie jest rozległy, jak świat przeszłości; żyje podobnie, jak tamten, w wiedzy i w wyobraźni ludów; upostaciowany, jak tamten, w kształty pojawne; bo ludy żyją nie tylko przeszłością, ale i przyszłością, i karm' ich ducha równie z pozaświata, jak z przedświata przepływa. Jedno

i drugie wywołuje siła wiary, widząca Boga i rządy jego, nie tylko w tym, co przeszło, ale i w tym, co będzie. Główne więc siedlisko tych kształtów jest wśród pracującéj wyobraźni ludu. Wiele tam złudzenia i fałszu, ale jest i wiele prawdy. Nic łatwiejszego, jak burzyć. Atoli rujnując z pośród ludu, gdyby było podobna, te krośna wiecznie przędzące, i wyrzucając wszystkie jego roboty, maszże co na to miejsce postawić, coby było pokarmem jego ducha? Jakież inne włókna ponaciągasz mu, aby z nich prządł kształty, nowéj oświaty godne? A potym pomnij i na to, byś wyrywając kąkol i pszenicy nie wyrwał. Wszakże z téj ludu pracowni rozwija się i poezya i nie jedna prawda, która się stała nasieniem umiejętności.

Źródłem wszystkich tych proroctw i wieszczeń jest także p r z e c z u c i e, którego siła rozciąga się nie tylko na obecność, a raczéj na miejsce — bo każde t e r a z jest obliczem całéj przestrzeni — ale i na przyszłość, to jest na czas, który ma przyjść. — Skończoność wszelka, a zatym i duch jednostkowy w życiu doczesnym, ogranicza się miejscem i czasem. Dla żywota wiecznego te granice znikają. Przeczucie tego, co się właśnie dzieje, znosi granice miejsca; przeczucie tego, co dopiero ma nastąpić, znosi granice czasu. Proroctwo i wieszczenie jest zatym tylko innym momentem przeczucia, przeczuciem przeniesionym z obecności w przyszłość.

Równie więc we snach, jak w jasnowidzeniach, ma miejsce, i nic powszechniejszego między ludźmi, jak odgadywanie przyszłości ze snów, i pytanie o przyszłość jasnowidzących. Co tu na stronę fałszu i złudzeń, a co na stronę prawdy położyć należy, wypływa także z prawideł wyżéj już przedstawionych. Przeczucie przesięga z teraźniejszości w przyszłość, b e z p r z e k r o c z e n i a z a k r e s u w i e d z y j e d n o s t k o w e g o d u c h a; przesięga w różnych stopniach jasności, i ściąga się tylko do pojedyńczych wypadków; w jasnowidzeniach potrzebuje nadto rozbudzenia przez pytania magnetyzującego.

Tłomaczenie przyszłości ze snów sięga najodleglejszych

wieków i jest między wszystkimi ludami w zwyczaju.* Charakter snów jest zwykle symboliczny, to jest, nie dają samego kształtu tego, co się ma stać, a co dopiero leży w przeczuciu, ale dają symbol, mniéj więcéj wyraźnie wypadek przyszły oznaczający. Symboliczność snów jest skutkiem tego, że je przeczucie, a nie pojęcie wywołuje. Myśl opuszczona od wrażeń zmysłowych, nic nie rozpoznaje, jest tylko marzącą, jest w posługach saméj wyobraźni, która przeczuwany wypadek kształtuje ze zasobów form, w wiedzy śniącego znajdujących się. Przeczucie, które już było na jawie, robi myśl we śnie czynniejszą, i wyobraźnia nabywa kierunku, pod którym symbola snu stają się jaśniejsze. Gdy np. żona przeczuwa śmierć męża, i to przeczucie miała już na jawie, śnić będzie obrazy, bezpośrednio żałobę, pogrzeb, owdowienie malujące. Jeżeli to przeczucie było słabe i tylko we śnie się objawiło, śnić będzie obrazy wypadek śmierci odlegle wskazujące, i dla tego najczęściéj nieodgadnione.

Rzadko bywają sny tak jasne, jak ów Sokratesowy, opowiedziany w Kritonie Platonowym. Zdawało mu się, gdy był osadzony w więzieniu, że widział we śnie niewiastę nadzwyczajnéj piękności, która wołając go po nazwisku, odezwała się doń wierszem Homerowym: „W trzech dniach obaczysz błonia Ftyi.“ Wnosił ztąd Sokrates, że za trzy dni umrze; co się téż stało. Pod względem symboliczności głośne są w starym testamencie sny, które Józef tłomaczył. Z własnego doświadczenia pamiętam wiele snów symbolicznych, których znaczenie późniéj dopiero jasnym mi się stało. Będąc jeszcze uczniem klasy piątéj śniłem, żem szedł zieloną równiną ku strumieniowi czystéj wody, na prawo pasła się trzoda owiec, na lewo stado gęsi. Zdawało mi się, żem miał przegnać jedne, lub drugie, przez wodę, i po krótkim namyśle pognałem gęsi. — Nazajutrz pytała mi się osoba, któréj w wielkiéj części wychowanie moje zawdzięczam, do jakiego przy-

* Jul. Caes. Scaliger zebrał miejsca starych autorów o przepowiedniach ze snów, w przypisach do pisma Hippokratesowego: De insomniis.

szłego zawodu mam ochotę. Nie myślałem nigdy nad tym i nie umiałem odpowiedzieć. Ale stan duchowny i nauczycielski najwięcéj odpowiadały mojéj skłonności, i wyśniło mi się owedy, że obiorę drugi. — Inną razą, gdy już byłem na uniwersytecie, śni mi się, że lew porywa mnie w paszczękę, ale bez ukłucia mnie, nienaruszonego wypuszcza. — Jeżeli lew jest symbolem wojny, zaszła w rok potym rewolucya w Polsce stanowczy wpływ wywarła na całe moje życie, choć z niéj wyszedłem zdrowo. — Jeszcze dziwniéj wyśniło mi się rozwiązanie izby drugiéj w Berlinie 1849 r., któréj byłem członkiem, i gdzie na rozprawę o prawa W. X. Poznańskiego gotowałem się. Niby jestem w kościele jakimś, gdzie z kolei występują mówcy z kazaniami w niemieckim języku. Widzę, że na mnie koléj, a nie jestem przygotowany. Spieszę więc do téj osoby, co siedzi na ambonie i ma listę mówców przed sobą. Widzę tam wyraźnie nazwisko moje, które owa osoba w téj chwili przekryśla, gdy na nie patrzę. — Obudziwszy się, myślałem zrana nad tym, co mi się śniło, ale nie domyśliwałem się znaczenia, aż poszedłszy na posiedzenie Izby, gdzie jéj rozwiązanie nastąpiło, wyrozumiałem znaczenie.

Gdy taka jest niewyraźność snów, przyszłość zapowiadających, możnaby z Cyceronem pytać: po co bogowie sny nam zesyłają, których nie rozumiemy; albo po co przepowiadają nam nieszczęścia, których i tak uniknąć nie jesteśmy w stanie? * Wszakże takie pytanie skeptycyzmu rozwięzuje się przez drugie pytanie, które zadać można: czemu w ogóle bogowie tworząc człowieka, utworzyli go człowiekiem, nie bogiem? — Przeczucie jest natury boskiéj ducha naszego, ale że się we snach dzieje kosztem wiedzy rozumu zmysłowego, więc na samym warsztacie twórczéj wyobraźni uprzędza kształty swoje, w których myśl, jako przeczucie jest utajona, i dla tego symboliczna. A jeżeli odwrócić nie można snem przewidzianego nieszczęścia, nie jestże lepiéj, że zachodzi trudność w samymże przewidywaniu?

Wielka jest w ludziach ciekawość wiedzenia przyszłości,

* Cicero de divin. II. 25.

a ztąd pochopność przewidywania jéj ze snów. Uformowały się więc senniki, czyli nauka tłomaczenia snu, utrzymująca się żywo między ludem. Samo się rozumie, że ponieważ kombinacya form, w które wyobraźnia przeczucia ubiera, jest nieskończona, choć to tylko będą formy zasobowe, we wiedzy śniącego znajdujące się, — że nie może być w sennikach prawdy; a jeżeli trafia się, że rzeczywiście się coś na ten sposób wyśni, to tylko dla tego, że symbola te stawszy się wiarą i wiedzą ludu, dają śniącemu już formy gotowe, i śniąca wyobraźnia takowe niekiedy rzeczywiście wyprowadza. Tak n. p. perły znaczą łzy, i wyśniły się żonie Henryka IV. przed jego zamordowaniem.

Atoli głębsze jeszcze jest znaczenie symbolicznych kształtów sennych. Początkowa mowa ludzka była mową uczucia i wyobraźni, a zatym samych obrazów. Była to mowa miłości człowieka do Boga. Słowami między Bogiem a człowiekiem, były istoty pierwotne i obrazy otaczającéj go natury. Stracił człowiek znaczenie téj mowy obrazowéj, gdy go opuściło jasnowidzenie Boga, a miłość jego obróciła się do natury i do świata. Ślady jednak takiéj mowy pozostały we śnie, we wieszczeniu i w objawieniu; a dzisiejsza mowa ustna wyrodziła się z onéj mowy obrazowéj i niebawem wyparła ją z wiedzy ludzkiéj. Raz po raz tylko potęga owéj utraconéj mowy między Bogiem a człowiekiem staje się widomą, albowiem bywa, że nieraz jedno słowo, jedna modlitwa, sen jaki, widok okolicy, lub zdarzenie jakie, taką cudowną siłą ducha naszego wstrząśnie, iż nas całkim przemieni. Dla tego to ze snem powinowaty jest język poetów i proroków. Dla tego poezya poprzedziła prozę. Hieroglify egipskie mają także podobieństwo ze sennymi obrazami. Cała natura jest wcielonym światem sennym i przemawia do nas w hieroglifach. Autor dzieła: L'ésprit des choses humaines, nazywa życie natury snem magnetycznym.

Nareszcie choć się zdaje podobnym do prawdy, że duch nasz wciąż jest przeczuwający, to jednak stopień tego przeczucia powszechnie tak jest słaby, że wszelkim innym silniejszym wrażeniom ustępuje. Czym sobie człowiek za dnia

głowę nabił, co go tam zajęło, lub zaniepokoiło, czemu się cieszył, lub czego się lękał, to mu się zwykle nocą marzy. Dodawszy do tego jeszcze fizyczne wpływy krwi, żołądka, gorączki, ciała i t. p., przekonamy się, że większa część snów nie jest kształtowaniem przeczuwanéj przyszłości, ale obrazowaniem wrażeń przypadkowych, przez ciało lub umysł udzielających się. Już Synesius rozróżnia pięć gatunków snu: 1) marzenia o tym, co się za dnia mówiło, lub zdarzyło (ἐνύπνιος); 2) widma dziwotwórne, mianowicie przy zasypianiu (φάντασμα); 3) przestrogi objawiające się we śnie (χρηματισμός); 4) widzenia przyszłości (ὅραμα); 5) sen symboliczny (ὄνειρος).*

Że sny są widzeniami czysto podmiotowymi, i nie są widzeniem żadnéj przedmiotowości, łatwo tego samemu dociec przy zasypianiu, albo przy przebudzeniu się. Przy zasypianiu patrzymy się nie okiem, ale jawną jeszcze wiedzą, jak myśli nasze w marzenia się zamieniają i jak z nich obraz się owija, z którym sen zapada. Przy obudzeniu się chwytamy jeszcze wiedzą obraz, który się nam śnił co dopiero i słyszymy wyrazy nasze własne, będące myślą marzącą.

W snach magnetycznych wieszczących nie ma téj rozmaitości wrażeń, jaka jest we snach zwyczajnych. Odpowiedź magnetycznie-sennego jest wprost skierowana na przedmiot, o który jest badany, i oznacza go mniéj więcéj dokładnie. — Przesięganie ducha po za stosunki czasu nie jest tak silne, jak było przesięganie po za stosunki miejsca. Najczęściéj jasnowidzący wyznaje tu niewiadomość swoję. Dzieje się to skutkiem uwarunkowanego jasnowidzenia, które nie może dać niczego więcéj nad wiedzę swoją. A że przyszłość jest rozwojem idealności, któréj w jasnowidzącym nie ma, w jéj niedostatku wyobraźnia układa z przeczucia niejasne obrazy, które się w odpowiedziach przedstawiają.

Co się we śnie i w magnetycznym uśpieniu przedstawia jako obraz senny, jako marzenie śniącego, bez jego wiedzy

* Niceph. Schol. in Synes: de insomniis. Parisiis p. 407. — Macrobius w Somnium Scipionis Cicerona ks. I. § 3

dokonywane, to nie raz, acz rzadko, przedstawia się jako obraz na jawie. Człowiek widzi wyraźnie obraz osoby, jéj ruchy, słyszy nawet i rozumie jéj głos. I choć czuje i upewnia się, że to nie sen, że czuwa, a nie śpi, nie może się oderwać od prawdziwości tego, co widział na żywe oczy. — Brutus po zamordowaniu Cezara stał się melancholicznym i zbrzydził sobie życie. W obozie pod Sardes, gdy cisza zupełna panowała w okół jego namiotu, słyszy, że otwierają się drzwi. Wchodzi osoba, postawy jakiéjś nadludzkiéj, stawa przed nim i mówi: „Zobaczymy się na polach Philippijskich;" po czym znikła. Brutus pyta straży i niewolnika, czyby widzieli kogo wchodzącego, lub wychodzącego. Ale nikt nic nie widział, ani nie słyszał. Wyperswadował sobie nareszcie, że to tylko złudzenie. Nie długo potym Brutus i Kassiusz przenoszą się do Tracyi i spotykają wojska Oktawiusza i Antoniusza rozłożone pod Philippi. W dniu bitwy pyta Kassiusz Brutusa, co robić jeżeli będzie przegrana. „Naganiałem dawniéj Katonowi, odrzekł Brutus w złowrogim przeczuciu, że sobie życie odebrał, za nim miał przeżyć wolność ojczyzny. Dziś jestem innego zdania. Raz poświęciwszy życie moje dla ojczyzny, mogę je sobie w jéj posłudze odebrać." — Kassiusz zginął tego samego dnia. W wilią drugiego dnia bitwy, pokazało się Brutusowi po drugi raz owo widzenie z pod Sardes. Bitwa została przegrana. Brutus prosił Stratona, aby miecz w nim utopił. Straton, odwróciwszy wzrok, nadstawił miecza, w którego ostrze Brutus łonem swojim uderzył, i skonał.*

Te i tym podobne widzenia senne na jawie, nie mają nic przedmiotowego, acz dały powód do wiary w pokazywanie się duchów i dusz pokutujących. Są czysto podmiotowéj natury. Wysadza je przeczucie, które nagle na człowieka zstępuje, i wyobraźnię jego taką siłą uderza, że obrazy tam osnute, człowiek zdaje się widzieć przed sobą, i słyszeć głos wyraźny, będący tylko niemym głosem jego wnętrza.

P r o r o c t w a są już zupełnym jasnowidzeniem na jawie. Źródłem ich także są przeczucia. Ale jest przy tym wiedza

* Plutarch w życiu Brutusa. — Appianus de bello civ. lib. IV.

dokładna żywota narodowego, i jego dziejów; — jest przewidywanie wypadków. Proroctwo jest więc ożenkiem wiedzy i przeczucia, jest przesięganiem w przyszłość razem z doczesnego i nieśmiertelnego żywota. Prorocy byli zawsze w sprzeczności z wiekiem swoim i z ludem; reprezentowali jego sumienie, które przeczuwało i przewidywało kary boże. Proroctwo pod wpływem, natchnienia staje się poezyą; tworzy widzenia i ubiera je w poetyczne, symboliczne kształty. Najbliżéj proroctw, stawa poezya wieszcząca. Przeczuwana przyszłość nowéj epoki, nowéj ideji, nowego zbawienia ludzkości, leżąca częścią w samym przeczuciu, częścią we wiedzy, z poznaków czasowych powziętéj, wypowiada się w lirycznych uczuciach, i w dramatycznych obrazach.*

Wieszczenia innych rodzajów, zwłaszcza w dawnych czasach, brane z lotu ptaków, ze żeru posypanego mu ziarna, z wnętrzności zwierzęcych i t. p., nie mają żadnéj podstawy umiejętnéj i należą do zabobonów religijnych; późniéj stały się politycznymi środkami, na których polegała sztuka rządzenia. Podobnie wróżby i przepowiednie różnego rodzaju, z późniejszych chrześciańskich czasów, polegają więcej na dowcipie umiejących korzystać z łatwowierności ludzi, chciwych odsłonienia przyszłości. Cokolwiek powiadano o znakomitych wróżkach, jak n. p. o Lenorman, do któréj nawet Napoleon miał się udawać, aby mu wróżyła, polega częścią na przesadzie, albo na zmyśleniu, a jeżeli się wróżby sprawdzały, było to skutkiem trafnego wróżącéj dowcipu. Chiromantia, o któréj tyle pisał Jordanus Bruno, podobnie jak astrologia, która zawracała głowy cesarzom, książętom i wodzom w średnich wiekach, także do złudzeń należą. Miarą i podstawą każdéj przepowiedni, każdego wieszczenia i każdego proroctwa jest przeczucie, ubierające się w kształty i formy wyobraźni; gdzie tego nie ma, albo gdzie go być nie może, tam jest obłąkanie, lub oszustwo.

W przewidywaniu przyszłości, które pojmujemy jako prze-

* Zob. część krytyczną.

sięganie ducha jednostkowego, z czasowego do nieśmiertelnego żywota, jest tego przesięgania pewne stopniowanie. Poczyna się przeczuciem — kształtuje się obrazami we śnie magnetycznym, i tu już zbywa się innych przeszkód i wrażeń; — występuje nareszcie na jaw w proroctwach i kształtuje się w obrazy pod wpływem wiedzy i natchnienia; — nakoniec w wieszczącéj poezyi wypowiada się siłą przekonania i graniczy z przewidywaniem przyszłości historyozoficznym, to jest odgadywaniem tego, co wedle danych przesłanek nastąpić powinno. Tu już przeczucie ustaje, bo wiedza i przekonanie ducha je zastępuje.

Z tego stopniowania ducha przeczuwającego od niewyraźnych, ciemnych, wewnętrznych niepokoi, aż do granic jasnego widzenia rzeczy, pokazuje się oraz, jaką miarą mierzyć powinniśmy wszelkie proroctwa i wieszczenia. Są one skutkiem samego niemowlęctwa ducha naszego, który w niedostatku wiedzy przesięga się w nieśmiertelności stanowisko, marząc niewyraźnymi i symbolicznymi kształtami to, co ma nastąpić. Gdzie téj wiedzy jest pełność, czyli gdzie rozwój idealności doszedł do wysokiego stopnia, tam proroctwa ustają, a jasnowidzenia nie mają wziętości.

Jakkolwiek zatym własność przeczuwająca i prorocza ducha naszego daje świadectwo o jego nieśmiertelności, dla tego właśnie, że przesięga w jéj sferę, po za granice czasu, to jednak oznacza jeszcze nizkie stanowisko ducha, i nizki stopień rozwiniętéj w nim idealności. I zwierz także przeczuwa burzę, i widziano psa, który miał w ogrodzie szczenięta, jak je z tego miejsca jedno po drugim troskliwie przenosił, poczym piorun trzasł w to drzewo, pod którym było legowisko szczeniąt. Podobnie dzicy ludzie, przeczuwają nietylko burzę, ale napad nieprzyjaciół i klęski wszelakie. Większym dla tego nierównie świadectwem ducha naszego i jego nieśmiertelności jest to, gdy nie przeczuciem, ale wiedzą jasną i przekonaniem pełnym, przesięga w przyszłość i w sferę nieśmiertelności swojéj. Tam téż ustaje obrazowość i symboliczność. Takie były proroctwa Chrystusa. Nie były symbolami, ale były jasnym widzeniem i wypowiedzeniem tego, co nastąpić miało i co jeszcze ma na-

stąpić. Dla tego w nowszych czasach oświaty, wiara w proroki ustała, i urok świętości już ich nie otacza. Między ludem tylko trwa jeszcze i trwać będzie, z naturalnych bardzo przyczyn.

Zebrawszy w treść to wszystko, cośmy o przedstawialności trzech najwyższych form pierwotnych powiedzieli, otrzymujemy z nich następujące pochodne formy:

1) uczłowieczenia *(anthropomorfizm),* czyli człeczokształty.
2) uświatowienia *(kosmomorfizm),* czyli światokształty.
3) uduchowienia *(hieromorfizm),* czyli świętokształty.

Wszystkie trzy są formami pochodnymi i powstały z form pierwotnych, przez przeniesienie formy najniższéj na trzy formy najwyższe. Wszystkie trzy dadzą się podciągnąć pod jednę ogólną kategoryę form pochodnych, to jest Widzeń; są to widzenia Boga, widzenia żywota wiecznego i widzenia przyszłości. Wyobraźnia niewidzialny świat wszechmocy, nieśmiertelności i czasu kształtuje w świat widzialny form przeobrażalnych, i dla tego widzenia są ich wspólnym charakterem. Wszystkie trzy są znaczenia podmiotowego, to jest, są utworami saméj wyobraźni ludzkiéj; ale wszystkie trzy są oraz pochodzenia boskiego, i dla tego stanowią trzy obszerne światy przedmiotowe w ludzkości: religiji, żywota wiecznego i proroctw, które żyją i istnieją we wiedzy i wyobrażeniach wszystkich ludów i wszystkich czasów. Każdy z tych światów, a zatym każdy z tych trzech obszarów form pochodnych, rozciąga się na całą ludzkość i na wszystkie dzieje, bo jest ukształtowaniem trzech form najwyższych, w Bogu samym będących, a Bóg zawsze jest sam sobą, w całéj ludzkości i we wszech wiekach. Formy te pochodne są konieczne. Zawsze były, są i będą; bo są związkiem

Boga z ludzkością, form bezwzględnych z formami względnymi. Ani wszechmoc, ani nieśmiertelność, ani czas inaczéj się do wiedzy i wyobraźni, a zatym do umysłowości ludzi i ludów pojawić nie mogą, jak właśnie tymi formami najniższymi, bo w nich jest uwiązany każdy tuteczny duch jednostkowy. Można je zatym kształcić, doskonalić, ale ich zarzucać i bez nich obejść się nie można, bo to są formy pochodne, a ich pochodzenie jest co do treści boskie; one kształtują to, co jest w Bogu. O ile więc zupełniejsze i doskonalsze będzie pojęcie Boga, o tyle te kształty będą zupełniejsze i doskonalsze; ale zawsze będą, bo są koniecznością stosunku Boga do ludzkości i ludzkości do Boga. Nareszcie, ponieważ uczłowieczenia wyobrażają wszechmoc, światokształty wyobrażają nieśmiertelność, świętokształty wyobrażają czas, wszystkie trzy oraz mieszczą się w wyrazie „w y o b r a ż a m," który coraz pełniejszego nabiera znaczenia.

Uważamy jeszcze te trzy formy pochodne w stosunku do logiki, jak to czyniliśmy dotąd. Myślini przedstawia n i c e s t w o jako drugi prawdobłam. Nicestwo jest przeczeniem bytu, i przecząc go we wszystkich jego p r a w d n i k a c h tj. we wszystkich rodzajach bytu, tworzy tyleż rodzaji nicestwa. Byt można było przeczyć, dla tego, że byt jest oderwanym pojęciem, bez rzeczywistości, to jest bez wypełnienia. Dla tego téż przeczenie bytu przez wszystkie jego rodzaje da się z łatwością przeprowadzić, wskazując tylko, że tego rodzaju przeczące pojęcia istniały rzeczywiście i istnieją. Nasze stanowisko umnicze jest trudniejsze. My nie bierzemy samych czczych form, ale je bierzemy już jako obłocze odpowiednich treści, czyli jako pojawy treści. Formy takie, jeżeli nie są samą już r z e c z y w i s t o ś c i ą, zawsze przecież są jéj rzeczywistą możnością i dla tego zaprzeczyć się nie dadzą. Gdybyśmy w każdéj, na ten sposób wypełnionéj formie, samą czczą formę uważali, oderwawszy ją od treści, dałaby się każda także w nic zamienić. Powiedzielibyśmy n. p. że forma czynu każdego nie jest formą, bo n. p. czyn zamordowania Cezara, rozpada się na atomy okoliczności drobnych, na ową salę senatu, na osoby tam będące, na spiskowych; na ich ruchy, ich sztylety, ich

togi, na samego Cezara, na jego słowa: et tu Brute contra me, na zasłonienie się togą, na rany zadane, upadek przy kolumnie Pompejusza i t. d. Gdzie tu szukać formy czynu? O formie tumu gotyckiego powiedzielibyśmy podobnie, że to same cegły, kamienie, kawały drzewa i żelaza i t. p. Ale tego rodzaju negacya formy byłaby bardzo niepłodną. Myśmy zatym naprzeciw nicestwu logicznemu musieli postawić formy, będące nie oderwaniami, ale wypełnieniami, a zatym rzeczywistymi formami, a jednak dającymi wyraz na nicestwo, czyli jego obłocz. Innymi słowy, w umnictwie nicestwo, jako forma, musiała nie być przeczeniem logicznym, ale formą przeczenia, czyli formą przeczącą. Taką formą przeczącą jest przedstawialność form, samych przez się nieprzedstawialnych. Nieprzedstawialność jest przeczeniem przedstawialności, a zatym na odwrot formy przedstawione, a przedstawiające formy nieprzedstawialne, są samego przeczenia wyrazem. Gdy się pytasz: jestże to Bóg, którego przedstawił tak szczytnie Michał Anioł w Sixtyńskiéj kaplicy? a każdy odpowie, nie; — jestże to żywot wieczny, który wyobraźnia nasza upostaciowała? a każdy znowu odpowie, że nie; — jestże to przyszłość, którą proroctwo dziś wypowiada? a każdy jeszcze powie, że nie, (już dla tego samego, że się jeszcze nie spełniło). Formy pochodne, któreśmy dotąd rozwinęli, są zatym wyrazem przeczenia form pierwotnych. Ale jako w logice nicestwo jest koniecznością, bo bez przeczenia nie byłoby twierdzenia, tak w umnictwie, stósownie do tego, cośmy okazali, formy przeczące są konieczne, boby nie było form twierdzących. Innymi słowy: przedstawialność form pierwotnych, samych przez się nieprzedstawialnych, jest koniecznością. Jaka pełnia kształtów w trzech różnych światach z nich się rozwinęła, widzieliśmy powyżéj. Formy te są wielkim nic, ale i wielkim coś. A zatym: 1) człeczo-kształty odpowiadają nicestwu boskiemu, 2) święto-kształty odpowiadają nicestwu nieboskiemu, 3) świato-kształty odpowiadają nicestwu niebosko-boskiemu.

2) Formy pochodne, wzięte z form pierwotnych ludzkości.

Następuje druga trójka form pierwotnych, stanowiąca świat ludzkości: i d e a ł y, u s t a w y, c z y n y. Kształty przeniesione na ideały, tworzą rozległe królestwo s z t u k p i ę k n y c h. Najwłaściwsze tu pole wyobraźni i dla tego najrozleglejsze kształtowanie. Sztuki piękne sięgają wszędzie, gdzie upatrują ideały. Bóg sam jest pełnią ideałów, bo one wchodzą w skład jego wszechmocy. Bóg zatym jest głównym przedmiotem i najwyższym szczytem sztuk pięknych. Do religii, do czci Boga, staczają się wszystkie sztuki piękne. Religia dała początek poezyi i architekturze, snycerstwu i malarstwu, muzyce i tańcowi. Pod tym względem słusznie sztuki piękne nazwano n i e b i a n k a m i, i mówią o nich, że z nieba na ziemię zstąpiły. Złote wieki sztuk pięknych odnoszą się zawsze do epok, w których religie pod względem wiary i zewnętrznego rozwoju, także swoje złote wieki obchodzą. — Kształty żywota wiecznego i proroctwa, jako formy pochodne nieśmiertelności i czasu, będących na łonie Boga, należą bezpośrednio także do religii, a tym samym i do sztuk pięknych. Przedstawienie nieba i piekła, proroctw i proroków, i widzeń wszelkich, czy to w poezyi, czy w sztukach plastycznych, czy nawet w muzyce, (jak n. p. w oratoryach nowoczesnych), w mimice, należy do sztuk pięknych. Widzenie śmierci, które miał Ludwik, książe Orleanu,* należy do świętokształtów, ale odmalowanie tego widzenia na ścianie w kaplicy Karmelitów w Paryżu, jest przedmiotem sztuki. Nawrócenie św. Pawła na drodze do Damaszku, jest czasokształtem, ale oratorium P a u l u s, przez Mendelsohna Bartholdi, w odpowiedniéj, części należy do sztuki muzycznéj. Wielcy prorocy i prorokinie starożytności byli ideałami wzniosłymi dla Mi-

* M i c h e l e t historya Francyi.

chała Anioła, i ukształtował te ideały w olbrzymich i wzniosłych postaciach Sybilli, Mojżesza i Dawida. Jako więc religie dały początek sztukom pięknym, tak na odwrót sztuki piękne kształciły religie i rozwijały je w kult zewnętrzny. Pod tym względem powiedziano już dawno, że poeci stworzyli bogów dla Grecyi.

Lecz sztuki piękne nie tylko sięgają w sferę religii, czyli w sferę przedstawialności pierwszéj trójki form pierwotnych, znajdujących się w Bogu, jako w najwyższéj rzeczywistości, sięgają one oraz we wszystkie inne sfery form, i będziemy je jeszcze widzieli w przedstawianiu reszty form pierwotnych, bo idealizują wszystkie formy i wszystkie stosunki ludzkie.

Sztuki piękne są właściwie rozwojem ideału p i ę k n a, a jako takie policzyliśmy je do ustaw. Tu zaś nie uważamy ich w organicznéj jedności rozwijającéj się idei piękna, lecz patrzymy się na nie, jako na pojedyńcze kształty przedstawionych ideałów. Jużeśmy przy kształtowaniu wszechmocy popadli na tę pozorną sprzeczność. Mówiliśmy tam, że religie i filozofie są anthropomorfizmem. Jedne i drugie, uważane w swym rozwoju, są u s t a w a m i, lecz jako uczłowieczenia Boga, przedstawiają się w swych zewnętrznych, pojedyńczych kształtach, którymi wyobrażają nieskończonego ducha. Wszystkie formy pochodne są utworem wyobraźni, ostatecznie więc w formach wyobraźnych, to jest w u s t a w a c h, znajdować się muszą. Różnica między ustawami a nimi, tylko ta, że w pierwszych jest jedność organiczna, rozwój idealnego, nieskończonego ducha; w drugich zaś są pojedyńcze kształty, przedstawiające formy pierwotne nieprzedstawialne. Dla rozróżnienia zatym sztuk pięknych, jako kształtujących ideały, od sztuk pięknych, będących rozwojem ideału piękna, nazwiemy pierwsze p i ę k n o - k s z t a ł t a m i.

Nazwa ta wydaje nam się tym właściwszą, że ze wszystkich ideałów, sam tylko ideał piękna saméj zewnętrzności, saméj formy, jako takiéj, się tyczy. Piękno stosuje się do kształtu, do zewnętrzności. Kształt a piękno, w pewnym znaczeniu, jest jedno i to samo. Jeżeli zaś mówimy: piękna dusza, piękny czyn, piękny cel, mówimy tylko przenośnie, albo

wystawiamy sobie to, co jest wewnętrznością, jako zewnętrzność, czyli przyoblekamy samą duchowość w kształt.

Ideałami są doskonałości boskie, odwieczne i nieskończone, ztąd i doskonałość formy jest ideałem, który pojmujemy jako piękno. Pod tym względem ideał łączy się z wszystkimi innymi ideałami, jako doskonałość formy. Ztąd i kształt świata jest piękny i pojedyńcze twory są piękne. To, co samemu celowi odpowiada, ukryte jest środkiem; są to wnętrzności nieregularne i brzydkie; zewnątrz zaś postaci się kształt wedle zasad piękna. Stawy nasze i muskuły są drążkami fizycznymi, w których do równowagi trzeba więcéj siły, niż ciężaru. Utworzyła je natura z uszczerbkiem sił człowieka dla tego jedynie, że drążki przeciwnego rodzaju nie dałyby form pięknych. Jako więc we świecie tworów ideał mądrości bożéj połączył się wszędzie z ideałem piękna, tak wszystkie inne ideały żenią się z piękném, jako z doskonałą formą swoją. Tak religia pod względem obrzędów, tak filozofia pod względem języka, stroi się w kształty piękna; miłość rozwija się z rozwijającymi się wdziękami ciała. Nawet rośliny wśród zakwitania zapładzają się. Podobnie wszystko, co jest dobre i pożyteczne, w kształcie swoim staje się oraz zdobnym i pięknym.

Ideały same, będące pełnią doskonałości w sobie i nieskończonéj odwiecznéj natury, nie są jako takie przedstawialnymi. Któż może przedstawić dobro nieskończone, piękno nieskończone, prawdę nieskończoną? One się rozwijają po wszystkich ludzkościach, po wszystkich ziemiach i niebiosach, wylewając się wszędzie i zawsze pełnością treści swojéj. Jeżeli je zatym człowiek kszłałtuje, i w pięknokształcie ideał przedstawialnym czyni, nie może nigdy mieć na celu przedstawienia ideału w jego nieskończoności, w jego ogólności idealnéj, ale przedstawia go tylko w jego pojedyńczych pojawach. Każdy pojmuje, że ideał musi być jawnym, aby był przedstawialnym. Mylilibyśmy się jednak bardzo, gdybyśmy tę jawność ideału wzięli za jawność naturalną, t. j.: za jawność fizyczną w naturze, albo za jawność spółeczną w ludzkości. Jawność, o któréj mówimy, jest czysto idealna, czyli jest to ideał sam w swéj pojedyńczości, będący treścią, w odpowiednią

formę obleczoną. Jest to więc pierwowzór, modła, prototyp, zupełna doskonałość formy i treści w każdym pojedyńczym rzeczywistości przypadku. Rzeczywistość jest dwojaka: natury i ludzkości. Zważywszy, że świat natury jest urzeczywiszczonym ideałem, jako najdoskonalsze dzieło Boga, i że wszystkie inne ideały przez ludzkość się rozwijają, wynikać ztąd zdaje się, że twory i okolice w naturze, a w ludzkości czyny i wypadki są bezpośrednim ideałów pojawnych przedstawieniem, a sztuka tylko naśladowaniem natury. Błąd to wielki w pojęciu, któremu może dał początek Arystoteles dla tego tylko, że późniejsi go nie zrozumieli. On rzeczywiście poezyą nazwał naśladowaniem natury, ale dodał nie bez ważnego znaczenia, że jest pięknym naśladowaniem natury. Pięknie naśladować naturę, nie jestże to tosamo, co idealizować naturę; albo innymi słowy: przedstawiać tylko to z natury, co w niéj jest samym ideałem? Rzeczywiście natura i ludzkość są obloczą ideałów, boćby ideały nie miały innego celu, gdyby przez te dwie rzeczywistości nie były pojawne. Ztąd dokładna ich znajomość artyście koniecznie jest potrzebną, bez niéj nie potrafi zdobyć się na dzieło sztuki.

Atoli natura i ludzkość przedstawiają nieskończoną rozmaitość przedmiotowości jednego i tego samego pierwowzoru; mniéj więcéj się do niego zbliżając, lub odeń oddalając. Ideał np. konia, jako prototyp, wzorzec pierwotny, idealny, tak jak z myśli Boga wyszedł, w doskonałości treści, i obraźnią bożą w równie doskonałą formę, téj treści odpowiednią, się oblekł, — ideał taki jest właściwie w każdym koniu i we wszystkich rasach, bo wedle niego natura konia tworzyła i wciąż tworzy. Lecz właśnie dla tego żaden koń samego ideału nie przedstawia, i już dla tego przedstawiać nie może, że jest materyalnością, ciałem, przez które się tylko ów pierwowzorzec z mniejszą, lub większą dokładnością wyraża. Prototypu, czyli tworu w ideale, nie należy sobie wystawiać, jako marę jakąś, jako kształt obumarły, jako duszę przedświatową, niemą i bez żywota; — tak podobno wystawiamy sobie idee Platońskie i monady Leibnicowe. — Ten prototyp i owszym jest pe-

łen życia i ruchu, on nie ma innego istnienia, tylko w życiu rzeczywistym, jest boskim stań się, w pełni zupełnego żywota. A zatym prototyp konia, że wrócimy do przykładu, objawia się nie w saméj jego postaci, ale w jego wszystkich właściwościach, rzutach, ruchach, zdolnościach i zdatnościach, cnotach i przymiotach. I dla tego niesłychanych trzeba studiów natury, aby konia w jego prototypie zbadać. Taki to dopiero prototyp jest rzeczywistym, jawnym ideałem, i jeżeli go artysta umiał pochwycić i przedstawić w jego idealnych formach, przedstawił nam rzeczywiste dzieło sztuki.

Podobnie się ma z ideałami w ludzkości. Jest tu bezpośrednie działanie ducha, i dla tego objaw ideałów w nieskończenie większéj jeszcze rozmaitości się przedstawia, przez co poznanie natury ducha człowieczego i jego działań, daleko rozleglejszych jeszcze wymaga studiów i większéj artystowskiéj zdatności. Przez czyny i działania ludzkie rozwijają się ideały ogólne: dobra, prawdy, piękna, tudzież ideały szczególne, które się pod tamte, jako gatunki podciągnąć dadzą: ideały szczęścia, miłości, sprawiedliwości, cnoty, wzniosłości, poświęcenia, męstwa, odwagi itp.; nareszcie ideały pojedynkowe, które właściwie są przedmiotem przedstawienia, to jest: przedstawienia każdego pojedyńczego czynu i wypadku, będącego jednym z niezliczonych wyrazów któregokolwiek z ideałów, tak szczególnych, jak ogólnych.

Lecz aby się ideały czynem pojawiły, potrzeba ku temu wewnętrznego popędu. Popęd taki w człowieku musi być razem cielesny i duchowy. Dają go uczucia, namiętności ludzkie, będące sprężynami wszystkiego działania. Poznać je dokładnie, jest to zbadać naturę człowieka. Więc i w sztuce ideały inaczéj przedstawić się nie dadzą, tylko za pomocą tych samych środków, rozbudzających do działania, to jest: uczuć i namiętności. A ponieważ w nich jest razem cielesna i idealna strona, ztąd obok ideałów cnoty, poświęcenia, szczęścia itd., występują przeczenia onychże, zbrodnia, egoim, nędza itp. Złe, porówno jak dobre, ma miejsce w sztuce, ale tylko jako cień, który rzucają przedmioty ideałów, tylko jako potęga,

o którą się potęga ideałów rozpiera, a którą i pokonywa, — tylko jako materyał, przez który sobie ideał drogę toruje.

Złe nigdy nie może być ideałem, bo jest jego negacyą. Sztuka przeto odbiega od swego przeznaczenia i staje się szatańską, nie boską, jeżeli tylko złe, i dla tego, że złe, przedstawia. Przeto i Eugeniusz Sue w „Tajemnicach Paryża“ widział potrzebę moralnego pierwiastku, i przeprowadził go jak nić białą, wśród steku samych zbrodni i największego upadku ludzkiego. Czymby było malarstwo, gdyby przedstawiało same karykatury i potwory? — tym samym byłaby poezya, samo złe przedstawiająca. Poznajemy ztąd jasno, że ideały są głównym i jedynym przedmiotem sztuki, złe zaś tylko ich nacieniowaniem.

Widzieliśmy w naturze prototypy tworów, więc jest i w ludziach prototyp człowieka, jeżeli go tylko uważać będziemy jako twór — jako człowieka-zwierzę. Apollo był takim ideałem męża, Afrodyta takim ideałem kobiety, Amor takim ideałem chłopięcia. Lecz w człowieku-zwierzęciu jest oraz człowiek-duch, a prototyp tego ducha jest wszystkich ideałów potencyą i jednością. Nie może zatym być prototypu pojedyńczych ideałów, ani w ich ogólności, ani w ich szczególności, ani w ich pojedyńczości, ale zawsze tylko będą prototypy duchów samych, przedstawiających w rozmaitéj mierze rozwinięte ideały. Ideały cnoty, szczęścia, prawdy, dobra, nie mają i nie mogą mieć prototypów, bo nie są tworami, ani są uosobionymi duchami. Nie ma ducha, któryby był samą prawdą, albo samym męztwem, samą wzniosłością. Ani téż nie ma przedmiotowości w takiéj odrębności idealnéj, żeby była samą prawdą, samym dobrém, lub tym podobnie. Gdy się więc artysta ubiega za przedstawieniem samych ogólników, albo szczególników idealnych, goni za marami; a co przedstawi, będzie czczością, będzie samym opisywaniem przez porównania i symbola, chodzeniem w kółko około przedmiotu niewidzialnego. Nie może być nic nudniejszego nad poemat o cnocie, szczęściu i tym podobnych ideałach. To, co w poezyi pojawiło się w tym przedmiocie, są apostrofy, porównania, allegorye, n. p. Krasickiego znany

wiersz o miłości ojczyzny, albo Kochanowskiego wiersz o cnocie „Cnota skarb wieczny, cnota klejnot drogi.“ — Ale danyż tu obraz cnoty, albo miłości ojczyzny? — Nie ma go i być nie może, bo ideały te nie mają pierwowzorów, któreby je przedstawialnymi czyniły. To samo się rozumie o wzniosłości, tragiczności, komiczności, szczytności, humorystyczności, dowcipie i tym podobnych abstrakcyach estetycznych. Najniepłodniejsze są dla artystów tego rodzaju nauki estetyczne, na samych ogólnościach idealnych teoryę piękna opierające, z nich się artysta i w ogóle nikt niczego, pod względem sztuki, nie nauczy, bo sztuka jest obrazem, przedstawieniem, a tam dajemy same pojęcia oderwane, samą o nich wiedzę naszą.

Dla sztuki potrzeba koniecznie prototypów. Szukać ich więc trzeba tam, gdzie są rzeczywiste postacie ideałów. Są nimi duchy ludzkie, ale uwiązane w cielesności i w stosunkach tego świata. Przez ten materyał ciała, krwi, temperamentu, tudzież przedmiotowości świata, owych wielorakich stosunków społecznych, wyrażają się ideały. W ludziach i w ich czynach dopatrywać ich więc należy. Charaktery ludzkie są to ideały ludzi prototypowe. Oddawać charaktery ludzkie jest najwyższym zadaniem sztuki. Artysta niech nie szuka męztwa, bo go nigdzie nie znajdzie; ale niech szuka i bada ludzi mężnych, niech się przeniesie myślą i duchem w pierwotne bohatyrskie czasy, niech docieka w podaniach, pieśniach i poezyi ludów, jacy to byli ich bohatyrowie, czym się znamionowały ich czyny, co podniecało ich ducha, jakie było ich życie, jakie wyobrażenia, żywot ich bohatyrski warunkujące. Niech daléj bada wieki średnie, niech się zagłębi w życie rycerskie, niech idzie z nimi i na turnieje, i na wyprawy do ziemi świętéj, i na rozboje ze zamków warownych; niech się przypatrzy ich bojom i tam, gdzie się rycerstwo z rycerstwem ścierało, jak pod Crecy, Azincourt: i tam, gdzie legło pod razami walczących o wolność chłopów szwajcarskich, jak pod Morgarten i Sempach. Nareszcie do nowoczesnych niech zajrzy czasów i do ojczystych dziejów. Czyny i sprawy Zawiszy Czarnego, Czarneckiego, Zamojskiego, Chodkiewicza, Żółkiewskiego, Sieniawskiego, i tylu

innych dzielnych hetmanów polskich niech rozważy i rozbierze, i z nich obraz charakteru tych mężów sobie utworzy — a z téj dopiero rozmaitości wojowników, rycerzy i mężów dzielnych i mężnych, utworzy sobie prototyp charakteru bohatéra. Jak pierwowzór tworu, tak prototyp charakteru, nie jest marą, martwością, ale najpełniejszym życiem. Charakter pokazuje się zatym w czynach, w postępowaniu i działaniach; w nich się jak w zwierciedle charakter odbić powinien. Wszystko a wszystko powinno z tego samego źródła płynąć, i na odwrót doń się odnosić. Na stosunkach ludzkich i społecznych, na walce ze światem, urabia się charakter, a tym jest potężniejszy i większy, im człowiek wyższego dopiął się stanowiska, i im rozleglejszy jego zakres działania. Ale i w szczupłym obrębie domowego życia urabiają się charaktery, a zdejmować ich prototypy jest i tu zadaniem sztuki. Zdejmować je zaś trzeba, nie z jednego egzemplarza, ale ile być może z największéj ich liczby; bo każdy da osobną charakteru modyfikacyę, i dopiero z mnogości tych odmian, samego charakteru jasny i zupełny wyrobi się obraz.

Pięknokształty zatym, jako dzieła sztuki, przedstawiając ideały, — o ile takowe w rzeczywistości tak natury, jak ludzkości, są pojawne — przedstawić je tylko mogą w ich rozpojedyńczeniu, czyli w prototypach idealnych, którymi w naturze są pierwowzory tworów, w ludzkości charaktery. Lecz chociaż tu sztuka samego ideału w prototypie sięga, nigdy i tego ideału nawet dosiądz, i dla tego w zupełności przedstawić go nie potrafi. Kształty jéj nigdy nie obejmą samych kształtów idealnych, bośmy okazali, że prototyp nie jest marą ukształtowaną, ale żywotem pełnym, w każdéj chwili innym, a jednak w tych innościach zawsze jednakim. Kto, malując konia wedle prototypu, potrafi wszystkie piękności jego oddać, co się w każdéj nowéj postawie, w każdym innym ruchu, pod każdymi innymi okolicznościami, coraz inaczéj przedstawiają? kto poetyzując bohatéra, zdolen go wydać w zupełności ideału jego, co w każdych nowych stosunkach, w każdym innym kraju i narodzie, jest nieskończenie rozmaity? I ta to żywotność prototypów, tak nieskończenie pełna,

a w téj pełności rozmaita, stanowi właśnie, że się sztuka nigdy wyczerpnąć nie może. Naturę wszyscy znamy, a każdy geniusz rymotwórczy w nowych, świeżych, nieznanych nam dotąd, odsłoni ją kolorach. Każda nowa poezya odradza nam na nowo naturę, odradza nas samych, — świat cały wciąż pod przedstawieniem poezyi młodnieje.

Lecz nie tylko natura i ludzkość jest rzeczywistością, jest nią jeszcze i Bóg, jest i sam człowiek, jako duch jednostkowy. Bóg i człowiek jest nieprzebranym źródłem ideałów, i żadna rzeczywistość objąć i wyrazić ich nie potrafi. Gdzie masz obraz w rzeczywistości, któryby wyrażał Boga, lub ducha człowieczego, i potęgi niezmierzone obojga? Nieskończonością jest wielkość Boga, a przepaścistą jest głębia uczuć naszych! Tu artystę prototypy opuszczają, tu on sam tworzyć musi formy na te treści idealne, niezmierzone i bez granic, których w rzeczywistości przedmiotowéj nie ma. Tu polot jego wyobraźni i siła jéj twórcza największa. Tu dopiero arcydzieła sztuki. Tu już samo niebo zstępuje na ziemię i naodwrót rozwarte głębie ducha naszego, jak wód kryształy, odbijają w sobie niebiosa. Nie ma tu ziemskości, cielesności, ale sama panuje boskość. Bogi zstępują na ziemię i zamieszkują w niéj, a głosy ludzkie są jak pienia aniołów. Cały przepych architektury, to co najszczytniejszego ma snycerstwo i malarstwo, całe bogactwo tonów z głębi uczucia płynących, i cała cudna poezya religijna i romantyczna, wypełniają tę wyższą sferę sztuki, w któréj ani odlegle o naśladowaniu natury nie może być mowy.

Ale i tu, im wznioślejsze ideały, tym mniéj odpowiednie ich pięknokształty, bo tamtych ani objąć, ani wyczerpnąć nie potrafią. Sztuka więc i tu także jest ściąganiem ideałów w sferę kształtów. Wszakże z drugiéj strony, w tym właśnie niepodobieństwie przedstawienia ideału w zupełności, leży możność i urocza piękność przedstawiania go w nieskończenie różnych formach. Sztuka i na téj sferze nigdy się wyczerpnąć nie może, a jako naturę nam coraz w świeżych farbach odradzała, tak nam i najwyższe ideały Boga i uczuć człowieka, coraz w innych, nowych pięknościach odmładza.

Rozważmy jeszcze pojedyńcze sztuki. — Architektura jest przedewszystkim formą, bo jest obsłoną dla treści pewnéj; jest mieszkaniem religii, władzy, sprawiedliwości, — w ogóle przybytkiem duchów nieśmiertelnych, gdy się przez inne ideały rozwijają, a nawet jest ich ciał pośmiertnym mieszkaniem. Najwyraźniéj więc pokazuje, że jest ustrojem, ze stosunków ludzkich na ideały przeniesionym. Jako forma wydrążona ma przeznaczenie zawrzeć w sobie ideał, i dać w téj zewnętrznéj obłoczy odpowiedni jemu wyraz. W architekturze sprowadziliśmy ideał do przedmiotowości i zamknęliśmy go, jako jądro niewidzialne, w widzialną obłocz, w tego jądra zewnętrzny, odpowiedni, piękny mieszkalny wyraz.

W snycerstwie ideały stały się osobami. Snycerstwo jest personifikacyą ideałów. Przez postać ciała ludzkiego, jako przez najstosowniejszy wyraz ducha, przebija się oraz ideał w formie najwięcéj sobie odpowiedniéj. Nie ma go w ludziach samych, bo ludzie nie są ideałami. Sztukmistrz zatym musi stworzyć ciało i postać ludzką, któraby była ideału, jaki chce przedstawić, wyrazem. Snycerz wystawiający Dawida, jako proroka, nie wystawi go ani w postawie tego chłopczyny, co z procy Goliata zabił; ani w pokorze pokutnika, mięszającego łzy z popiołem; ani go téż wystawi z obliczem, w którego fałdach i marszczkach odgadujesz grzech jego pożądliwości, i ślady, jakie tam zostawiły wszystkie przygody życia; — ale wystawi oblicze świecące wyższym boskim natchnieniem, tonami arfy podnieconym. Będzie to ideał wiary, która się do Boga unosi, w jego się oblicze patrzy, a tym widokiem i oblicze proroka stawa w apoteozie i widzeniem przyszłości rozognia się i wytęża. Czy to w Sybillach, czy w Mojżeszu, czy w prorokach starego testamentu, zawsze świecić będzie ten sam ideał wiary, natężony aż do widzeń przyszłości, który, sam z siebie nie będąc przedstawialnym, rozmaitymi wyrazami w sztuce się upostácia. Tu dopiero nabiera kształtu, urozmaiconego stosunkami wieku, do którego się ta wiara odnosi, i pojęciami i wyobrażeniami artysty, który ją w prorokach swoich przedstawia. Wszakże sama już personifikacya ideałów jest kształtowaniem.

W malarstwie gra kolorów, czyli gra cieni i światła, daje stosowniejszy jeszcze środek do idealizowania, to jest do kształtowania ideałów. W snycerstwie wyraz ideału polegał na całéj osobie, na wyrazie całego ciała, na idealnym ułożeniu jego członków i muszkułów, na postawie, na rzutach, i zwojach sukni; — olbrzymie postawy największe robiły tu wrażenie i najodpowiedniejszymi były na wyraz ideału. Zaś oblicze w kolorach żywota, najwyraźniejszym jest wyrazem ducha; oko jest jego zwierciadłem. W spojrzeniu, w połysku i blasku oka malują się wszystkie wewnętrzne potęgi ducha. Dla tego też oblicze i oko będą w malarstwie głównym wyrazem ideału uosobionego. Takim ideałem Boga-człowieka jest głowa Chrystusa przez Leonarda da Vinci. Nic ludzkiego w téj twarzy, acz jest twarz człowieka; jest w niéj tak błogi wyraz pokoju boskiego, że poznasz na pierwszy rzut oka, iż to syn Boży. Takim ideałem Matki Bożéj jest Madonna Syxtyńska Rafaela, ujęta w ubłogosławieniu niebieskim. Widzisz na jéj ręku dziecinę boską, widzisz że to matka jego, a jednak taka jest świętość oblicza obu postaci, że w nich znikły wszelkie stosunki ludzkie, jakie zachodzą między matką, a jéj dziecięciem. Jest to ideał ducha-niewiasty i ideał ducha-dzieciny. Wszakże dość porównać same Madonny Rafaelowskie i głowy Chrystusowe tylu innych mistrzów, aby się przekonać, w jakiéj rozmaitości ten sam ideał daje się wyobraźnią uchwycić i do zmysłów przedstawić.

Ideały rozstrzelają się w świecie ludzkości w rozliczne i niepoliczone pojawy, z których każdy jest idealikiem, czyli ideału samego jednym w téj rozliczności wyrazem. Malarstwo, jako sztuka na przestrzeni, grą kolorów grę życia oraz wyrażająca, jest dla tego charakteru swego głównie przeznaczoną do chwytania wyobraźnią owych ideałów w atomach. Idealizowanie na tym polega, aby malarz to chwytał z pojawu rzeczywistości, na czym się sama idealność unosi. Pod tym względem może zdejmować obrazy z natury, byle umiał w nich ideału dopatrzeć, może też własne tworzyć idealności, wedle własnych pomysłów złożone okolice, byle znów wiernym był naturze i dał ideałom swoim naturalne formy i kształty. Ze

scen familijnych, z wypadków historycznych zdejmować może obrazy, lub sam je tworzyć, byle w pierwszym razie umiał idealność od powszedniości rozróżnić, w drugim zaś na naturalnéj podstawie idealne pomysły gruntował. Co tu malarstwo w jednym i drugim przypadku przedstawia, jest zawsze tylko jedno t e r a z; — w pewnéj chwili czasu uchwycona istotna fizyognomia rzeczywistości idealnéj i utrwalona rysunkiem i farbami. Jest to téj sztuki razem i doskonałość i jéj niedostatek. Doskonałością jest, że potędze czasu, chłonącéj wszystko, wydziera chwile żywotnéj idealności, że je przedstawia i utrwala, że nieuchwytną i niedojrzaną zwyczajnemu oku tych chwil piękność wrytą czyni, i rozkoszą ciągłego podobania się napawa. Niedostatkiem jest, że takie jedno formalne t e r a z, jednę tylko stronę oblicza swego przedstawia i niezdolne wydać całéj pełni żywota idealnego, który się w czasie rozwija. Niedostatek leży i tu w saméj formie kształtów, pod którą malarz formę ideałów podciąga.

W pięknokształtach architektury, snycerstwa i malarstwa, ideały ukształtowane świeciły światłem idealności niezmiennym, wyraz ich wryty, jakby na wieczność w materyał, który je przedstawia; i gdyby ten materyał mógł być wiecznotrwałym, byłby wiecznotrwałym i wyraz ideału. Nieśmiertelność ideału przyległa do zewnętrznego materyału i jak jemioła, uczepiła na nim trwałość swoję. Ale dla tego samego jest to nieśmiertelność martwa, nieruchoma, bez życia. Ideały szukają dla siebie żywotniejszego materyału na wyraz swój, niżeli jest kamień, kruszec lub farba. Z nieruchomości i martwości przerzucają się w ruch i żywotność. Chyży strumień czasu chwyta je w ramiona swoje, a na jego skrzydłach unoszą się ideały tonów. Zidealizowany głos natury jest t o n e m. Dźwięk życia natury staje się zarazem oddźwiękiem żywotnym idealności. Tonami ideały żywot swój wypowiadają. Ale jest to kwilenie, nie mowa; uczucia, nie myśli. Z nieorganicznéj natury sięgły ideały w organiczną naturę. W a r c h i t e k t u r z e z ziem i kamieni wyprowadzały gmachy; w s n y c e r s t w i e z marmurów i kruszców ciosały i lały posągi; w m a l a r s t w i e były na stopie roślinności już rozkwitającéj kolorami

i woniącéj oddechem żywota, ale jeszcze utkwionéj w ziemi, bez dowolnego ruchu; w muzyce stanęły na stopie zwierzęcości; w poezyi dopiero wyzwolą się do stopnia człowieczeństwa. Co w malarstwie było grą kolorów, jest w muzyce grą tonów, tam i tu są harmonije i disharmonie; co tam światło i cień, jest tu melodya i wtorujące jéj akordy; co tam jest oświeceniem myśli, rzutem światła, pod którym obraz się oddaje, są tu tony zasadnicze.

Zwykle uważamy muzykę, jako wypowiadające się tonami uczucie. Przy takim jéj uważaniu nie dostrzegamy w niéj kształtów ideału, ale czujemy wrażenie samego uczucia. Pojęcie kształtu w muzyce jest i dla tego jeszcze trudne, że nam się w wibracyi powietrznych bałwanów rozwiewa, i żadnéj skupionéj, objętéj postaci nam nie przedstawia, jak to przy innych kształtach uważać zwykliśmy. Musimy sobie rozjaśnić i jedno i drugie.

Powiedzieliśmy, że sztuka w muzyce z nieżywotnéj natury, w któréj szukała wyrazu swego, przeszła w naturę żywotną, i stanęła na stanowisku, jakie w żywotności zwierzę zajmuje. Nie jest to jeszcze stanowisko jasnego wiedzenia, wypowiadającego się odmianami (modulacyami) głosu. Z tego względu rzeczywiście muzyka ma źródło swoje w uczuciu, tak kompozytora, jak słuchacza. Ale to uczucie jest tylko materyałem żywotnim, w który się sam ideał ubiera; jest samą lawą ogniami ideału roztopioną i ulewającą się. Albowiem uczucie nie objawi się muzyką, jeżeli samo wprzódy nie było objawieniem się ideału. Rozliczne uczucia przejmują serca nasze i wylewają się na zewnątrz, to słowem i czynem, to ruchem ciała, to budzą myśli, to stroją stan duszy i oblicza naszego, nie przeto więc samą wylewają się melodyą. Jeżeli zatym uczucie płynie z nas tonami, coś innego być musi, co uczucie w nas do takiego pojawu rozbudziło. Uczucie jest tu tylko pośrednikiem, narzędziem, środkiem, bo się ideał w muzyce bezpośrednio, nie do pojęcia i myśli, ale do uczucia odnosi.

W pierwszych, naturalnych początkach muzycznych, w owych piosnkach i melodyach gminnych, samorodnych jak kwiatki na łące, świeci wszędzie jakaś gwiazda szczęścia i roz-

budza uczucie, czy to miłości, czy wiary, czy zapału, czy nieoznaczonego zadowolenia, i tonami melodyjnymi się wylewa. Nawet w smutnych i rzewnych melodyach, rozlana taka błogość, że więcéj szczęście, choćby tylko minione, albo choćby tylko w nadziei, niżeli samą boleść i cierpienie wypowiada.

Muzyka w swojej naturalności jest jakby nuceniem szczęścia własnego. Na tym stopniu najłatwiéj także poznać i ująć jéj kształty. Kształty trzech sztuk pierwszych, zwanych dla tego p l a s t y c z n y m i, były w przestrzeni; kształty muzyczne są w czasie, i w tym tylko od tamtych odmienne. Atoli każda melodya jest jednością ukształtowaną w sobie, jest zaokrąglonym kształtem tonów, jest ciałem tonów dla ucha. Można sobie nawet zewnętrznie to upostaciowanie tonów wyobrazić. Całość melodyi stanowi jéj objętość, spadki i podnoszenia tonów są téj objętości różnym obrobieniem, takt daje symetryczny jéj rozmiar. Rzuć melodyę przez symboliczne znaki na papier, jak to uczyniono przez wynalazek nót, melodya równie drogą oka, jak drogą ucha, rozbrzmiewać ci będzie w duszy.. Nie ma przeto wątpliwości, że melodya podobnie jest kształtem, jak każdy inny kształt. W jéj wewnętrznym składzie są utajone te same pierwiastki piękna, które są w sztukach plastycznych. A że melodya i harmonia dają tylko idealne formy na uczucia, które się nimi wylewają, przeto muzyka przedstawia piękno-kształty, w których rozlicznymi odmianami rozbrzmiewa ideał szczęścia, alboli tęschnicy za nim.

Muzyka na wyższym stanowisku podnosi się z samego uczucia do myśli. Sięga ze stanowiska zwierzęcości do stanowiska człowieczeństwa. Jest to muzyka uczona, sztuka w wyższym tego wyrazu znaczeniu. Dla tego mówimy zwykle o m y ś l a c h   m u z y c z n y c h. Do tego rodzaju muzyki należą oratorya, msze, uwertury, symfonie, etudy, nokturny itp. Z tego przesięgania się muzyki powstaje oraz przesięganie w sferę innych ideałów. Muzyka myśląca, czyli ubierająca myśli w tony, jest na tym stanowisku używotnionym malarstwem; a że ma korzyści czasu, których tamto nie miało,

używotnia całą czasową rozciągłość ideałów. Podaliśmy wyżéj stworzenie świata, w sześciu po sobie idących obrazach, pędzla Michała Anioła, w Sixtyńskiéj kaplicy; są tam uchwycone pojedyńcze, główniejsze momenta wielkiego dzieła stworzenia. W oratorium Hendla, jest ten sam przedmiot, oddany olbrzymimi harmoniami tonów; wielkie dzieło stworzenia świata wypowiada się muzycznymi myślami. Do tego rodzaju muzyki należy Męka Pańska Bacha, oratorium Paulus Mendelsona-Bartoldy, Faust Antoniego Radziwiłła i t. p.

Do tych samych więc ideałów, które częścią sztuka malarska, częścią poezya liryczna i dramatyczna wzięła sobie za przedmiot, wznosi się także muzyka, i rozciąga po nich kompozycyami niezmierzone królestwo tonów. Potrzeba wielkiego znawstwa muzyki, aby zrozumieć myśli, które w tych wielkich kompozycyach są zawarte. Kompozytor utosamia myśl i uczucia. Myśl wielka pod natchnieniem zamienia się w uczucie, uczucie w tony się wylewa. Myśli muzyczne zawsze więc są natury symboliczném, i bez textu trudnymi do zrozumienia; bo w słuchaczu nie utosamia się na ten sposób myśl i uczucie, jak się to działo w duchu natchnionym kompozytora. Muzyka, że użyję obrazu, sięgła tu rzeczywiście na stanowisko człowieka myślącego, ale człowieka niemowy; w jego duszy rozświecają się ideały, ale że ich wypowiedzieć nie może, rozbrzmiewa je tonami, i symbolizuje idealny stan ducha swojego.

Tony płyną z głębin samego uczucia, które ideał nastroił. Przepaścista to i niezgłębiona toń ducha naszego! W każdym człowieku ta sama, a jednak w każdym inna. Źródło to nie przebierze się nigdy, choćby się już całe morza tonów z niego wylały. Inny wiek, inny naród, inny téż charakter muzyki; bo i uczucia są inne, pod wpływem osobnych pojęć, osobnych stosunków i osobnego plemiennego usposobienia zmieniane. Ale, jak niezmierzoną jest wszędzie potęga uczucia, — każdego poświęcenia i każdego wielkiego czynu macierz, — tak wszędzie jednaką jest potęga tonów z niesłychanego na serce i na umysł ludzki wpływu; bo z uczuć płynąc, bezpośrednio się do uczuć odnosi. Znali tę czarodziejską potęgę muzyki starożytni i w powieściach Orfeuszowych ją oddali.

P o e z y a z pośród sztuk pięknych zdobywa dla siebie wyższe i rozleglejsze pole kształtowania ideałów. Sztuki plastyczne na materyale martwym wyrabiały piękno-kształty; muzyka wyrabiała je na głosie, który jest brzmieniem natury; poezya wyrabia je na mowie ludzkiéj, będącéj żywym materyałem, urobionym i urabiającym się przez samego ducha. Mową wypowiada duch do zrozumienia treść swoją; wszystko jego myślenie staje się przez mowę pojawnym. Ideały zdobywają dla siebie ten materyał ducha i w nich się kształtują na zewnątrz. Poezyji naturalną i pierwotną formą jest p i e ś ń. Jako taka, jest rodzoną, bliźnięcą siostrą muzyki. Obie się razem urodziły, i w pierwszych początkach ludzkości ze sobą chodziły społem. Pieśń była treścią, nuta pieśni téj treści formą. Uczucie i myśl nierozerwanymi są przymiotami ducha: c o w u c z u c i u, t o w m y ś l i; c o w m y ś l i, t o w u c z u c i u. Tak dzieje się w każdéj dziecinie, która jeszcze uczuć od myśli rozróżnić nie potrafi. Dopiero późniejszy wiek, tak jak późniejsza ludzkość, oddziela jedno od drugiego. — To przyczyna jedności pieśni i nuty, poezyi i muzyki.

Z tego wypada bezpośrednio, że kiedy melodya nóciła stan zadowolenia i szczęśliwości człowieka, pieśń to uszczęśliwienie wypowiadała. W pieśniach zatym, podobnie jak w muzyce pieśniowéj, odbijają się różne wyrazy ideału szczęścia, z tą tylko różnicą, że w wypowiedzi jest jaśniejsze i rozleglejsze tego ideału ukształtowanie, bo nie tylko jest w uczuciu, ale i we wiedzy. Kształtem pieśni, a następnie i poezyi, jest zewnętrzna budowa i układ wiersza, r y t m, k a d e n c y a, ś r e d n i ó w k a, z w r o t k i. W rytmicznych wierszach starożytnych języków widać jeszcze wyraźnie to ścisłe połączenie pieśni i nuty. Stopy wiersza odpowiadają taktom, krótkie i długie syllaby krótkim i długim nutom. Nowsze języki straciły ucho dla długości i krótkości zgłosek i zastępują tę stratę przyciskiem *(akcentem).* Rytmiczną stroną języka, którą sztuka dla poezyi, jako gotowy materyał wyrobiła, poezya wiąże się bezpośrednio z muzyką, robi dźwięk mowy muzykalnym, — staje się r y t m o t w ó r c z ą, lub r y m o t w ó r c z ą. Wszak-

że rzeczywistym kształtem ideału jest jego wypowiedź. Poezya przeto bez rymotwórstwa obejść się może.

W czas poezya wyrwała się z objęć muzyki i w swobodniejsze i rozleglejsze rozwinęła się formy. Materyał był żywy, duchowy; rosł, że tak powiem, pod jéj rękoma i wyrabiał się, zdolen na ukształtowanie wszystkich ideałów. Pieśnią wypowiadał człowiek własną dolę, a że pieśń była razem nutą, w téj doli malowało się oraz szczęście, uczuciem czy to miłości, czy nadziei rozniecone, i dawało jeden tego ideału obrazek. Na wyższym stopniu stanęła już pieśń religijna, obrazująca Boga, wypowiadająca stosunek człowieka do bóstwa. Tu już pieśń staje się pieniem *(hymnem)* i robi bezpośrednie przejście do epopei. Pieśni o bogach i bohaterach składają się w epos Homerowskie. Takie było naturalne przejście lirycznéj poezyi do wiersza bohaterskiego, choć późniéj i liryka wzniosła się w odach po nad pieśń, i w idealizowaniu bohatérów i ich czynów zachowała charakter swój liryczny. Epopeja idealizuje dzieje. To, co przeszło, zmartwychwstaje w duszy poety i świeci tym samym ciałem, a jednak ciałem ubłogosławionym, nieśmiertelnym, bo z rzeczywistości stało się ideałem. Gdyż tylko ideały zmartwychwstają. Ludzkość jest urzeczywiszczaniem ideałów. Jeden ustęp z tego urzeczywiszczenia, po obumarciu w nim tego, co było ludzkie, daje epopeja. Epopeja jest obrazem, bo jest sztuką malarską w poezyi. Opuść z tego obrazu koloryt i tło, zostaw sam rysunek osób, i każ im to czynić, co tam opowiadają, a otrzymasz dramat. Już dyalog epiczny robi przejście do dramatu. Dramat idealizuje osnowę życia ludzkiego. Jeżeli ta osnowa zdjęta z tła dziejowego, gdzie się odbywa walka ideału z rzeczywistością, będzie tragedya; jeżeli ta sama walka odbywa się w spółecznych stosunkach, będzie dramat w szczególnym znaczeniu *(Schauspiel)*; jeżeli ideał wystawiony jest w przeczeniu, to jest w tym, czym nie jest, będzie komedya. — Nareszcie same umiejętności i sztuki mogą być idealizowane. Poezya idealizuje w nich umiejętną prawdę i tworzy dydaktykę.

Poznawamy ztąd rozległość królestwa poezyi. Nie ma

przedmiotu, któryby się nie dał zidealizować, a zatym nie należał, albo nie mógł należeć do poetycznego przedstawienia; bo téż w każdym przedmiocie świeci promyk ideału, okiem poety dostrzegany, i ująć go i zobrazować z téj idealnéj strony można. Uczucie, opowiedź, czyn, nauka, wchodziły w zakres rymotwórstwa, i stanowiły cztery jego osobne oddziały; ale w każdym z nich, tym się poezya różni od prozy, że czy to w uczuciu, czy w dziejach, czy w osnowach żywota, czy w naukach, same tylko idealne strony odsłania i takowe kształtuje.

S z t u k a k r a s o m ó w c z a nareszcie jest kształtowaniem ideałów, środkiem wypowiedzianego mową ustną przekonania. Mowa jest objawem myśli, a tym samym najrozleglejszym materyałem ducha, którego treścią jest myślenie. Mowa jest myśli obłoczą, bo jest jéj przedstawieniem; jako taka jest dziełem wyobraźni. Każdy wyraz daje myśl i jéj obraz. Wszakże, jako żaden wyraz słowny nie jest w stanie całkowitego swojego pojęcia wyrazić, i tylko je oznacza, tak mowa ustna, czy pisana, niezdolna myślenia duchowego w zupełności przedstawić, i tylko jest jego znakiem.

Kiedy taki jest charakter mowy saméj, że jest tylko kształtem, symbolem myślenia, czyli że jest pochodną formą form pierwotnych, nie może mieć innego znaczenia także krasomowa. Jako sztuka jest krom tego kształtem jakiegokolwiek ideału, bądź w ogólności, bądź w szczególności, bądź w pojedyńczości pojętego. Boga, człowieka, okolicę, i wszystko, co sztuka plastyczna dla oka przedstawia, wymowa dla ucha wypowiada, a w takim wypowiedzeniu, jak tamta, kształtuje. Bo nie tylko, że dla przedstawienia przedmiotu swojego, kształtowych form (słów) używać musi, ale nadto któż nieskończoność wypowiedzieć potrafi?

Wymową, jako formą pochodną, dałyby się więc przedstawić wszystkie formy pierwotne, począwszy od kształtów, aż do wszechmocy, gdyby wymowa była tylko opisową. Opisy krasomówcze są przecież najniższym stopniem wymowy, i najjałowszym jéj płodem, dla tego, że każda forma pierwotna, będąc nieskończonością, w nieskończonym odstępie każdy opis

po za sobą zostawia. Wymowa opisowa jest tylko pomocnicą wymowy przekonywającéj; z niéj bierze mówca obrazy, którymi osnowę swoją ożywia i krasi.

Wymowa przekonywająca, jest z natury swojéj idealna, bo przekonanie jest prawdą, a prawda ideałem, w nieskończoną rozliczność względnych prawd rozstrzelonym. Przez tę właśnie względność prawd, jako tylolicznych, jednostronnych odmian samego ideału prawdy, wstępuje wymowa do rzeczywistych stosunków życia, i nabiera wielolicowego charakteru. Ta sama prawda, w rzeczywistości objawiona, dla tego, że jest względną, rozmaicie może być pojętą, a ztąd z rozmaitego, a nawet przeciwnego stanowiska, do przekonania przedstawioną.

Nie mylmy się jednak w pojmowaniu względności prawd idealnych, o ile się takowe na rzeczywistych stosunkach społecznych i przez nie pojawiają. Ta względność nie jest przedmiotowa, lecz podmiotowa, nie w sobie, lecz dla nas. Gdybyśmy całą prawdę, acz w sporadycznym jéj objawieniu, objąć i pojąć mogli, nie byłoby prawd względnych. Ale, że i każda pojedyńcza prawda, każdy atom ideału, jest nieskończonością, jako wypływ nieskończoności (formy pierwotnéj), przeto tylko pewne strony prawdy nam się odsłaniają, jednemu te, drugiemu inne, trzeciemu jeszcze inne. Ztąd to tłomaczy się, że czas prawdę wyjaśnia, i że najwyższym trybunałem prawdy są dzieje.

Lecz z jakiejkolwiek strony mówca prawdę, wiarę, dobro, prawo, cnotę, występek i t. p. słuchaczom swoim do przekonania przedstawił, zawsze tylko dał nam kształt z tego, co jest z natury swojéj nieprzedstawialnym, to jest: z formy pierwotnéj zdjął formę pochodną. Innymi słowy: krasomówstwo, podobnie jak wszystkie poprzednie sztuki piękne, także tylko jest przeniesieniem kształtu na ideał, a ztąd niewłaściwym jego przedstawieniem.

Obok tych sześciu klas sztuk pięknych, rozkładających się na dwie trójki: sztuk plastycznych i sztuk idealnych, jest jeszcze trzecia ich trójka, trójka sztuk pięknych

społecznych, nie na materyale martwym, nie na materyale żywota, ale na samym żywocie urabiających się. *

Jest rzeczą bardzo naturalną, gdy człowiek stworzon został na obraz i podobieństwo boskie, że prototyp człowieka jest ideałem istoty społecznéj, którym żaden z żyjących nigdy nie był i nigdy nie będzie, ale do którego mniéj więcéj zbliżać się może i zbliżać się powinien. W zbliżaniu się do takiego ideału człowiek żywotem swoim staje się sam sztuką piękną społeczną — albo lepiéj dziełem pięknym społecznym. Ale że ideał istoty społecznéj jest nieskończonością w sobie — jest tym, czym wedle nauki kościoła był Chrystus, jako syn boży — pojmujemy, że ludzie mogą tylko stać się naśladowcami syna Bożego, ale dosięgnąć jego doskonałości nigdy nie potrafią.

Podobnie ziemia, jako mieszkanie człowieka, może i powinna stać się przedmiotem sztuki pięknéj społecznéj. Raj kosmogoniczny, z którego miał wyjść ród ludzki, a do którego wedle obietnic dawnych i nowych religiji, mają wrócić ci, co sobie tu na ziemi na żywot wieczny zasłużyli, jest podaniem niemal u wszystkich narodów, i mieści w sobie poetyczny obraz ideału mieszkania, godnego dla człowieka, który jest duchem nieśmiertelnym i Bogu podobnym. Na taki raj, a raczéj na kształt tego ideału, może i powinien człowiek zamienić tę cząstkę ziemi, która jest jego mieszkaniem, a naród powinien zamienić kraj swój. Dziką jest natura, w któréj człowiek nie zamieszkał; piękną zaś w naturalności swojéj, gdy ręka cywilizacyi na niéj widoma. Nieskończoną jest możność upięknienia natury przez sztukę, i shołdowania jéj potęg żywotnych do ideału piękna społecznego. Cokolwiek tu już zdziałano, nieskończenie jest małym w porównaniu z tym, co jeszcze zdziałać można. Są i tu tylko formy pochodne, — kształty raju, którego nigdy na ziemi nie zdobędziemy dla siebie.

Nareszcie naród sam, w wielorakich społecznych swoich

* Zob. System sztuk pięknych w ogólnéj części Estetyki w IV. Tomie Fil. i Kr.

stosunkach, jest tylko pracownikiem we winnicy Chrystusowéj. Przeznaczeniem ludzkości, a tym samym Indów, nią objętych, jest rozwijanie ideałów. Królestwo boże na ziemi jest ideałem spółeczności ludzkiéj. Nigdy ono na ziemi osiągnionym nie będzie, bo rozwój ideałów nie zna krańców ani czasu, ani miejsca. Pochodem wieków i tysięcy lat kroczą narody na drodze, ku zdobyciu królestwa bożego na ziemi; — kroczą i zdobywają coraz nowe trofea prawdy, dobra i szczęścia spółecznego, na drodze religii, umiejętności i ustaw towarzyskich. Uroczystości i obrzędy religijne, obchody naukowe, polityczne, spółeczne, rodzinne i narodowe, są pięknokształtami spółecznymi, w których się to objawia formą, co lud i ludzkość zdobyły sobie pracą, wiarą i przekonaniem. Najszczytniejszym jest dzielo piękne spółeczne. Świat cały z podziwem patrzał się na nie, gdy naród Francuzów w majestatycznym pochodzie, mając na czele rząd narodowy, szedł na plac Bastylii, przy kolumnie lipcowéj proklamować rzeczpospolitę, i gdy pół miliona ludu wrzasło w zapale i zachwycie wolności, „niech żyje!“ — Wszakże, co dziś najwyższym zda się ideałem urzeczywiszczonym, w upływie czasu zmaleje przed nową odsłoną ideału spółeczności ludzkiéj; bo i to tylko był jeden z kształtów ideału, tylko jedna forma pochodna królestwa bożego, które się bez końca na ziemi rozwija.

Z takiego rozpatrzenia się w sztukach pięknych — których systemu dla tegośmy nie rozwinęli, że nam tu nie o ich rozwój, nie o ustawę, ale o samo kształtowanie chodzi, — przekonaliśmy się, że każdy gatunek sztuk pięknych, a następnie każde dzieło piękne w szczególności, przedstawia pięknokształt nieprzedstawialnego ideału, czyli że przenosi kształt na ideał. Ideał nie jest duchem jednostkowym, nie jest osobą, ale jest doskonałością idei, rozpromieniającéj się w naturze i w ludzkości. Sztuki piękne nie kształtują zatym samego ideału, jako takiego, ale odsłaniają i obrazują jego blask. Wszystko, co w rzeczywistości kazi go, kala, lub zakrywa, to sztuka odrzuca, a samo idealności oblicze w tym, co przedstawia, odchyla. Z tego względu kształtowanie ideałów przez sztukę jest i d e a l i z o w a n i e m n a t u r y i l u d z k o ś c i,

czyli wydobywaniem ideałów z rzeczywistości po nad rzeczywistość. Ideały, powiązane z siłami natury i rozmaicie, to prawem konieczności, to wolą człowieka wypaczane i wykrzywiane, rozwięzują się w sztuce z tego ożenku, wydobywają z pod obcego wpływu i panują nad przedmiotem samą doskonałością. Sztuka nie może dla tego kopijować natury, boby właśnie rzeczywistość kopijowała, która jest idealności samą łupiną; boby zdejmowała ideały, połączone z siłami, i wypaczone przez wpływ wielorakiéj nieidealności.

Sztuka z natury swojéj jest twórczą; idealizując naturę i ludzkość, bierze z niéj samą idealność, a kształt, czyli obraz téj idealności, sama stwarza. I tak: to, co jest w naturze ludzkiéj boskiego, co tam jest ideałem cnoty, dobra itp., to leży w głębi ducha naszego, w którym złożone są ideały zapłodem ducha odwiecznego; sztuka zaś boskość tę wyraża jako ideał, w upostaciowaniu Boga-człowieka, tworząc sama jego postać i oblicze, albowiem wśród ludzi grzesznych nie ma obrazu na oddanie oblicza Syna Bożego. Chcesz znaleść ideał wzniosłego charakteru męża jakiego, wystaw go w chwilach jego wielkości, zetrzyj z niego to wszystko, coby go przypominało jako zwyczajnego człowieka, a daj wyraz jego twarzy, jego postawie i ruchom taki, aby się po nich ideał jego wielkości unosił. — Idealizujesz scenę z życia ludzkiego, by téż najpospolitszą, zgrupuj figury tak, i nadaj każdéj taki wyraz, aby się po nich wszystkich jedna myśl unosiła, ta właśnie, którą chcesz przedstawić. — Im idealność jest niższa, tym naturalnie więcéj zbliżona do natury, jak np. w niderlandzkiéj szkole malarskiéj, ale nigdy do saméj natury nie zstępuje. Nawet portretowanie jest idealizowaniem, bo podobieństwo zależy nie na troskliwym kopijowaniu wszystkich i najdrobniejszych szczegółów ciała, ale na oddaniu wyrazu twarzy, to jest na oddaniu idealności człowieka.

Ztąd twory natury i czyny ludzkie różne są od dzieł sztuki; pierwsze są idealnością i naturą razem, drugie samym wyrazem ideałów w nich zawartych, a najczęściéj, jak w muzyce, architekturze i innych sztukach, są wyrazem idealności, na którą nawet wyrazu w naturze nie masz.

Pięknokształty są więc kształtami ideałów, które będąc nieprzedstawialnymi, nie mogłyby się inaczéj do zewnętrzności pojawić; są następnie niewłaściwymi formami ideałów, ale są koniecznymi. Konieczność ich wypływa z urzeczywiszczającego się w ludzkości ideału piękna, a ztąd z potrzeby, jaką czuje ludzkość i człowiek każdy w szczególności, tworzenia form pięknych, i podobania sobie w nich. Pięknokształty są więc formami pochodnymi ideałów.

Rozwojem ideałów wszelkich w ludzkości są u s t a w y. Powiedzieliśmy wyżéj, że ich żywot jest w ludziach, którzy je przedstawiają. Z tego właśnie rodzi się przedstawialność ustaw, chociaż same, jako takie, nie dadzą się przedstawić. Ustawa wszelaka jest bowiem rozwijającym się ideałem przez ludzkość całą, i gdy dla nieskończonéj natury ideału, nigdy do zupełności rozwiniętą być nie może, nie da się téż dla tego ani w jeden kształt objąć, ani w całości przedstawić. Filozofia ustaw, jako to: filozofia religii, filozofia sztuk pięknych, filozofia prawa, filozofia dziejów itp., następnie historya religii, historya sztuk pięknych, historya prawa, historya narodów i t. p. są s y s t e m a m i, czyli c a ł o k s z t a ł t a m i ustaw, i dają pozór przedstawialności całkowitego ustawodawczego rozwoju ideałów, tak pod względem wewnętrznym (rozwoju saméj idei — w filozofii), jak pod względem zewnętrznym (opisu form tegoż rozwoju — w historyi). Jeżeli jednak zważymy, że każdy całokształt filozoficzny jest utworem umysłu pewnego żyjącego w czasie filozofa; że podobnie każda historya utworem jest pojęć i wyobraźni dziejopisa; i że jedno i drugie ustępuje miejsca następnym innym całokształtom myślenia, i innym pojrzeniom na dzieje, — wrócimy do naszego założenia, że całokształty filozoficzne i opisy dziejowe są także tylko utworami jednostkowego ducha, i tylko wiedzą jednostkowych ludzi utrzymują się. A że każdy człowiek, inny ma stopień wiedzy i inne obrazowania przedmiotu, i że następnie tak filo-

zofie, jak historye, w skutek coraz więcéj rozwiniętych ideałów, stają się pełniejsze i zupełniejsze, — wypada ztąd bezpośrednio, że i całokształty, tak filozoficzne, jak dziejowe, pojedynkowymi są kształtami ustaw.

Nic zwyczajniejszego, jak zarzut robiony filozofii, z powodu tych właśnie jéj pojedynkowych kształtów, że każdy system chce być w posiadaniu prawdy, że każdy rości dla siebie pierwszeństwo nad innym, a jednak taka ich różnorodność, taka w nich rozmaitość przedstawienia prawdy. Ten sam wszakże zarzut trafia i religie, w takiéj rozmaitości po sobie i obok siebie istniejące. Trafia formy rządu, prawa, szkoły estetyczne, same dzieje narodów, tak rozmaitego będące oblicza. Ideały rozwijają się przez ustawy, a tym samym ustawa nie może i nie powinna tego samego zawsze przedstawiać stanowiska, ale musi być różnym różnych stanowisk wyrazem. Ustawy, upostaciowane w całokształty, muszą dla tego tylolicznymi być osobnymi kształtami, ile tych różnych stanowisk przebyły. Ideał prawdy odsłania coraz nowe jéj strony, a odsłania je przez nowe systemy filozoficzne. Są to więc różne odcienia prawdy, różne jéj oblicza, ale wszystkie wypływają z nieprzebranego morza ideału jednéj i téj saméj prawdy, i są coraz doskonalszym jéj wyrazem. Każda w czasie najpóźniejsza filozofia, jeżeli rzeczywiście na to miano zasługuje, jest najdoskonalsza, i słusznie się taką mianuje; myli się chyba, gdy sądzi, że jéj stanowiska żadna inna już nie przesięże, jak to o Hegla systemie czas niejaki trzymano.

Charakterem każdéj ustawy jest utrwalanie się; ale że ono dzieje się twórczą siłą wyobraźni ludzkiéj, żywot jéj dla tego do żywota ludzi przywiązany, których wyobraźnią ustawa kształt sobie i trwałość nadaje. Ustawy są zatym żywotnymi, a raczéj żyjącymi całokształtami ideałów, i tym właśnie znamieniem od samych ideałów wyróżniają się. Żywot ideałów jest odwieczny i wieczny, rozciąga się na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; żywot ustaw jest zawsze tylko obecnością, żyje życiem tych ludzi, tego pokolenia, narodu i wieku, który właśnie ją utworzył, a wiedzą i formami u siebie utrwala. Ustawa umiera, gdy lud wymiera, którego wie-

dzą żyła; gdy czas mija, który ją zrodził i utrzymywał. — Ustawa miniona, zamarła, już nie jest ustawą, ale przechodzi do dziejów. Ztąd n. p. sztuki piękne, jako kształty ideałów, należą do wszystkich czasów; sztuki piękne, jako ustawa, są to żyjący każdego czasu artyści, ich dzieła i ich szkoły, jest to istniejący i utrzymujący się każdocześnie w narodach ich smak i charakter. Ideał jest odwiecznością, ustawa, jako jedna tego ideału odmiana, jest każdoczesnością. W każdoczesności jest teraźniejszość, jest zawsze powtarzające się dziś, teraz. Formą pochodną ustawy jest zatym każde jéj teraz, tak, jak się właśnie w żywocie narodu ukształciło i wiedzą jego żyje. Dzisiejsza postać religii, umiejętności, praw, sztuki itp jest żywym przedstawieniem i żywym obliczem ustawy. Trwa lata, a czasem i wieki całe, w tożsamości oblicza swego, bo utrwalanie się jest jéj charakterem, aż nowe pojęcia i nowe wyobrażenia ją zmienią. Każde nowe oblicze ustawy jest jéj postępem i rozrostem; każde ostatnie — bez względu na naród, w którym się objawiło — jest najwyższe, bo wszystkich poprzednich wynikiem; jedno i drugie wypada bezpośrednio ze założenia naszego, że ustawy są rozwijaniem się ideałów. Z tego samego powodu musi być w każdoczesnéj ustawie, a przeto w każdéj jéj formie pochodnéj, pewna całość, pewna organizacya, pewien system. Wszystkie jednostki narodowe, w skład istniejącéj ustawy wchodzące, muszą stanowić jedność. I ten to obraz żyjącéj ustawy nazywamy całokształtem. Forma jego, jak zaraz zobaczymy, może być dwojaka: umiejętna, będąca wiedzą ustawy w narodzie, powtóre społeczna, będąca tam rzeczywistą jéj formą i kształtem.

Albowiem ustawy są rozległymi gatunkami ideałów, są ich ogólności szczególnościami, a jako takie, łączą pojedyńczość z ogólnością. Z tego ich stanowiska, łączącego ideały i czyny, wypada, że muszą mieć dwie strony: teoretyczną, czyli idealną, i praktyczną, czyli czynową. Całokształty umiejętne, są kształtami ustaw teoretycznymi, mające głównie ich idealność na względzie. Całokształtami praktycznymi są czynowe, żywotne ustaw uzewnętrznienia. Tu się nam otwiera

nowy, rozległy świat wszelkich istniejących społecznych urządzeń i instytucyi. Kościół jest wielkim upostaciowaniem ustawy religijnéj. Państwo jest całokształtem praktycznym ustawy społecznéj. Ustawa umiejętności kształtuje się praktycznie w szkoły niższe i wyższe, w uniwersytety, akademie i ciała uczone. Ustawa sztuk pięknych kształtuje się podobnie w osobne szkoły i akademie malarstwa, snycerstwa, budownictwa, Nawet poezya miała dawniéj w bractwach rymotwórczych swoje kształty praktyczne, jako to: w *Trubadurach* i *Truwerach*, w *Minnesaengerach* i *Meistersaengerach*, późniéj w szkołach klasycznéj i romantycznéj poezyi.

Są to więc wielkie organizmy społeczne — praktyczne całokształty ustaw — zewnętrzne ich upostaciowania — bezpośrednio przechodzące w czyny i w żywot narodów i ludzkości. Każdy z tych całokształtów, mianowicie państwo i kościół, jest jednością pomniejszych całokształtów, i rozległym organizmem społecznym.

Z wszystkich ideałów najprzód się rozwinął w ustawy ideał dobra. Bo chociaż dobro jest w sobie pełnią ideałów, to właśnie dla tego jest nietylko ostatnim, ale i pierwszym celem ludzkości. Bez dobra ludzkość ostaćby się nie mogła, a ztąd dobro musi się jéj bezpośrednio przedstawić, zanim się na swe pierwiastki rozdzieli, i znowu z nich jako jedność złoży. Stan pierwotny człowieka w raju, daléj wiek złoty starożytnych poetów, nie przedstawiają w gruncie nic innego, jak tę potrzebę bezpośredniego dobra na samym wstępie rozwijającéj się ludzkości. Prawo w teoryi jest prawdą, w praktyce jest dobrém, jest pożytkiem; na nim opierają się stosunki ludzi do siebie. Stan patryarchalny był pierwszym wyrazem ustawy prawa, i rozwijał się w kolei wieków przez rozmaite formy rządu, od nieograniczonego samowładztwa jednego, do ochlokratyji wszystkich. Każda inna forma rządu dawała inny całokształt państwa. Najwyższa władza, czy to w jednéj osobie, czy w pewnéj liczbie osób, czy w całym narodzie złożona, musiała się rozszczepić na osobny w sobie system władz: na władzę prawodawczą, wykonawczą, sądową, przedstawiający znowu ideał, czyn i ustawę, czyli ogólność, poje-

d y ń c z o ś ć i s z c z e g ó l n o ś ć. Każda z tych trzech władz rozpada się na tę samą trójcę: ideału, czynu i ustawy. I tak: we władzy prawodawczéj ideałem jest wola narodu, czynem pojedyńcze prawa, ustawą ciała prawodawcze. We władzy wykonawczéj tę trójcę stanowią: król, regencye i ministerya, czyli komisye; we władzy sądowniczéj: prawo krajowe, wyroki i sądy.

Obok stosunków ludzi do siebie, musiał się rozwinąć równoczeęnie stosunek ludzi do Boga, to jest ideał w i a r y, w ustawie religijnéj. Zrazu obie ustawy były skojarzone, przez konieczność równoczesnego ich rozwoju, a że wyższym był stosunek ludzi do Boga, niż ludzi do ludzi, ustawa religii przemagała nad ustawą prawną, i formy rządów były *teokratyczne.* Z chrystyanizmem zrobiło się rozłączenie kościoła od państwa, i to rozłączenie trwa w katolickich rządach. W protestanckich religia na nowo skojarzoną została ż państwem, atoli w przewadze państwa nad religią, są to więc rządy *anthropokratyczne.* Ideał w i a r y i ideał p r a w a, są wprawdzie wyrazami jednego ideału p r a w d y, atoli na dwóch tak odrębnych ostojach, że ustawy, które je rozwijają, są i powinny być od siebie różne i niezależne. Kościół w uzewnętrznieniu swojim przedstawiał i przedstawia różne formy rządu. W kościele papiezkim jest forma jego monarchiczna, w biskupim arystokratyczna, w presbyteryańskim republikańska. Są wyznania, które się nawet w gminowładne uformowały kościoły. Kościół rozpada się także na o g ó l n o ś ć, s z c z e g ó l n o ś ć i p o j e d y ń c z o ś ć, to jest na d u c h o w i e ń s t w o, k u l t i g m i n ę. Duchowieństwo jako władza, przedstawia idealność; cześć, będąca kształtem religii, przedstawia ustawę; gmina, wyznawająca religię nabożeństwem i uczynkami religijnymi, przedstawia czyny. Każdy z tych trzech organizmów jest znowu osobnym w sobie ustrojem i osobną trójcą. Najwyższa władza kościelna, reprezentowana w najwyższym biskupie, lub w synodzie, jest idealnością; ustawy karne i hierarchiczne są ustawą; sprawujący urzędowania kapłańskie, czynem. Kult w idealności jest dogmatem, w ustawie prawem kanonicznym, w czynie obrzędem. Nareszcie gmina w star-

szych gminy ma swoją idealność, w zgromadzeniu gminy ustawę, w modłach i nabożeństwie czyn.

O wiele późniéj, niżeli ideały w i a r y, p r a w a i d o b r a, rozwinęły się ideały p r a w d y i p i ę k n a; bo tamte są praktycznéj, te teoretycznéj natury. Ani umiejętności, ani sztuki piękne, nie upostaciły się nigdy zewnętrznie w tak spojne organizmy, jakimi są kościół i państwo, a zostały względem tych tu w podrzędnym stanowisku części do całości. Wychowanie publiczne i sztuki, w ogóle oświata, stanowiły zawsze jeden z wydziałów administracyi, to duchowéj, to świeckiéj, ulegały zawsze to rządowi, to kościołowi, i zawisły od władzy prawodawczéj, wykonawczéj i sądowniczéj całego państwa. Z pod téj centralizacyi ogólnéj rządowéj, ogarniającéj wszystkie pojedyńcze organizmy społeczne, wyłaniają się w nowszych czasach osobne ustaw ustroje, i formują się na zewnątrz w osobne ciała. Handel i przemysł mają osobne swoje organizacye, osobną władzę wykonawczą, osobne prawa, osobne izby i sądy handlowe. Do podobnéj organizacyi wynieść się chce rolnictwo. * Dawniéj także uniwersytety i szkoły miały osobną władzę, osobne prawa i osobne sądy. Nowsze zgromadzenia rolników, lekarzy, pedagów, naturalistów, są pierwszymi objawami kształtowania się na zewnątrz umiejętności, i formowania się w praktyczne ustroje ciał umiejętnych, niezależnie od ustawy państwa, bo rozciągających się na wszystkie oświecone narody.

Jest to naturalny pochód każdéj idei, a tym samym naturalne rozwijanie się każdego ideału, że się poczyna w j e d n o s t c e, staje się wiedzą w i e l u, rozlewa się na n a r ó d, nareszcie na oświeconą część l u d z k o ś c i. W tym upowszechnieniu dopiero odbywa się postęp ustawy t e o r e t y c z n é j, rozrastającéj się wiedzą jednostek. Ale ta wiedza jest zarazem tych jednostek spojem, ona je ściąga do siebie, krzepnie w nich, że tak powiem, i krystalizuje się. Owe wiedzące, teoretyczne jednostki zamieniają się w jednostki czynne, praktyczne, organizujące się. Wyradza się w nich ogólność, szcze-

* Zobacz w *Roku* rozprawę moją: *o organizacyi stosunków społecznych a mianowicie rolniczych we Francyi,* rok 1845.

gólność i pojedyńczość, czyli ideał, ustawa i czyn, i tworzy się praktyczny żywy całokształt, gdzie każdy organ w nowy ustrój znowu się wyrabia.

Całokształty umiejętne mają się do całokształtów społecznych, jak teorya do praktyki. Z praktyki rozwija się teorya, a praktyka z teoryi. Albowiem w rzeczywistych społecznych pojawach ludzkości jest utajona myśl, którą teorya odkrywa i na treść swoją przerabia; i na odwrót myśl, która z teoryi wypłynęła, może i powinna się urzeczywiścić w praktyce. Jest więc wzajemny tych całokształtów do siebie stosunek, a gdzie go nie ma, tam są jednostronne i fałszywe całokształty; — teorya utopią, praktyka mechanizmem. W każdym umiejętnym całokształcie są te same trzy czynniki, któreśmy w formach społecznych widzieli. Ideałem jest prawda względna, tak jak się właśnie temu, lub owemu uczonemu przedstawia, ustawą jest system, na téj prawdzie zbudowany, czynem jest tego systemu zastosowanie. Tym ostatnim czynnikiem każdy całokształt umiejętny sięga bezpośrednio w życie i w praktykę. Idealność przechodzi nim w realność, prawda teoretyczna zamienia się w prawdę społeczną. Bez tego czynnika byłaby umiejętność marzeniem i na nicby się nie przydała, jak myśl każda, by téż najwyborniejsza na nic się nie przyda, jeżeli nie stanie się czynem.

Powszechne jest utyskiwanie, zwłaszcza ludzi praktycznych, na niepraktyczność teoryi, i nic trywialniejszego, jak owo zdanie: „to dobre w teoryi, ale nie w praktyce.“ Nic fałszywszego nad takie zdanie. Prawda, acz względna, jest w każdym pojedyńczym przypadku jedna i ta sama, i nie może być inną, jako wiedza, a inną, jako wykonanie. Albo więc wiedza była fałszywa i nie objęła całkowitéj swéj treści, albo wykonanie było niedostateczne, i błąd się pokazał w zastósowaniu. Praktyka jest i owszym teoryi sprawdzeniem i próbą; jak na odwrót teorya całkowitym i dokładnym praktyki poznaniem. Wszelako jest coś, co owe narzekanie ludzi praktycznych usprawiedliwia, ale co jednak na karb teoryi liczyć się nie powinno. Teorya, jako całokształt, obejmuje zwykle jedną z wielkich prawd, czy to ją w saméj

wszechmocy, czy w którym z ideałów szuka. Im wyższa i pełniejsza jest owa prawda, tym na rozleglejszy zakres prawd podrzędnych rozciąga się, i wszystkie w jeden wielki całokształt, w jedną obszerną encyklopedyą swojego systemu obejmuje. System taki, gdy się pojawi światu, zastaje go ukształtowanym i wypełnionym formami społecznymi, które się już z potrzeb czasowych, już z dawnych teoryi rozwinęły. W tych formach jest żywot chodzący, miliony ludzi go stanowią i utrzymują. W systemie umiejętnym jest dopiero wiedza, która się jeszcze ciałem nie stała, ograniczona do tego na jego twórcę, lub na niewielką liczbę jego uczniów. Im rozleglejszego zakroju wiedza, a zatym im rozleglejszego wymaga ciała społecznego, tym większy jéj niestosunek, gdy się tylko na małéj liczbie ogranicza. Nie ma więc podobieństwa, aby całokształt umiejętny odrazu mógł się stać całokształtem społecznym. A że wieków na to potrzeba, nim się duch nowy w nowe ciało uorganizuje, coby było w stanie dawne formy rozeprzeć, i swoje własne na ich miejsce postawić, i że tymczasem inne umiejętne całokształty powstają; od tamtych zupełniejsze i dokładniejsze, które na te same trudności w praktyce napotykają; — nie ma więc podobieństwa, aby nawet kiedykolwiek całokształt umiejętny w społeczny się zamienił.

I to jest całokształtów umiejętnych rzeczywistą niepraktycznością, że się całe, jako takie, nigdy nie realizują. Ale dla tego nie potępimy z Mickiewiczem pisarzy systemów, ale uwielbimy ich i owszym, jako tych, co szukali i zgłębiali prawdę, i ułatwiali pochód samym prawdom spółecznym. Są to Janowie na puszczy, którzy torują ścieszki Chrystusowi. Puszczą jest rzeczywiście abstrakcya teoryi, ale trzeba, żeby się w niéj rozlegał wprzódy głos prawdy, żeby tam chodzili uczniowie słuchać go, zanim zstąpi samo słowo boże, i w nowe ciało spółeczne oblecze się.

Pożytkową jednak całokształtów stroną zawsze to pozostanie: najprzód, że dają wiedzę całkowitéj prawdy, ich systemem objętéj; powtóre, że dają miarę na ocenienie istniejących stosunków społecznych. Z tego nietylko powstaje mo-

żność częściowego zastosowania umiejętnego systemu, ale przez rozszerzającą się i coraz bardziéj rozświecającą się wiedzę, rodzi się nawet konieczność, że takie zastosowanie częściowe z czasem nastąpić musi. Wiedza bowiem staje się opinią narodu, która nawet tam stare nadużycia rozwala i reformy zaprowadza, gdzie się jako wola narodu objawić nie może. Z każdéj zatym teoryi, już dla tego samego, że prawdę z osobnéj strony pojmuje i przedstawia, spłynąć muszą korzyści dla ludzkości. W rozmaitéj dzieje się to mierze, wedle tego, im genialniejszy był jéj twórca, im potężniéj w ducha czasu wgłębił się. Z samych nawet utopiji spływa korzyść, choćby tylko dla tego, że się w nich jodnostronności, a ztąd niepraktyczności odsłaniają. Ale są i w nich świetne połyski prawdy, które tam nie daremno świeciły. Nikt bez takiéj korzyści nie przeczyta rzeczypospolitéj Platona, albo kontraktu socyalnego Russa, choć jedno i drugie do utopiji policzono.

Lecz jeżeli się jedni na niepraktyczność umiejętnych całokształtow skarzą, i tym sposobem ich treść zaczepiają, to drudzy, dziś mianowicie, przeciw saméj formie całokształtowéj powstają, nazywając ją „niemieckim pedantyzmem,“ — ciężkim rynsztunkiem, w którym swobodnie sobą władać myśl nie może, — formalizmem, wydającym się, jak krata we więzieniu, albo jak kajdany na ręku wolnego człowieka. Po co myśl swobodną śrubować we formy nieruchome, po co przedzielać jéj obszary parkanami i tamować jéj widok? — Byłyby to słuszne zarzuty, gdybyśmy formy przynosili do rzeczy, a nie z rzeczy wyprowadzali formy. Prawda, acz jest idealnéj natury, jest przecież jak ciało, któreby się bez wewnętrznego organizmu ani wyrobić, ani żyć, ani poruszyć nie mogło. Jak w ciele ludzkim kości stanowią jego podstawę, a muskuły u nich uwiązane ruch mu nadają, a to wszystko z jednego organizmu się wyrobiło, — tak się i w każdéj organicznéj prawdzie system kościowy, w jéj naturalnym rozkładzie rozwija, a ucz *(metoda),* do tego rozkładu przywiązana, ruch i postęp całemu systemowi nadaje. Wszakże i tu, tak rozkład, jak metoda, z samego organizmu prawdy, z jéj głównéj

zasady rozwinąć się powinny. Jeżeli każda, by najmniejsza rozprawa, stanowiąc całość, musi mieć w téj całości pewien rozkład i zamknąć się w jego granicach, jak można wymagać, aby umiejętność cała obyła się bez form całokształtowych, — bez tego szkieletu, co jéj postawę, bez tych muskułów, co jéj ruch nadają? Pedantyzmem byłoby zapewne w każdéj rozprawce uwydatniać sam jéj szkielet, aby z niéj na wszystkich rogach kości i żebra sterczały; ale w rozległéj umiejętności systematyczny jéj rozkład musi być równie olbrzymi, a występuje z niéj, jak granity z pod ziemi. Umiejętność, będąca rozwinięciem całkowitéj prawdy do wiedzy człowieka, nie da się pojąć bez organizmu, a tym samym bez systemu. System a umiejętność jest to jedno i to samo, podobnie jak człowiek a organizm jego jedno jest. Ztąd twór każdy jest systemem w sobie; cała natura jest wielkim systemem. Bóg sam jest nieskończonym całokształtem. Chcieć więc umiejętności bez całokształtu, jest chcieć życia bez organizmu. Gadanie w kółko o tym i owym, zbieranina prawd sporadycznie rozrzuconych, rozumowanie nad prawdą, uwagi, myśli, sądy o niéj, nie są naturalnie systemem; można tam zacząć od początku, i od końca i od środka, można dodawać i ujmować i bez końca mówić i pisać, a zawsze będzie całość, lecz nigdy nie będzie całostki, nie będzie umiejętności. Ta jest różnica między jednym i drugim, że w umiejętności prawda sama się ze siebie rozwija, jest dla tego organizmem, całostką, całokształtem i samokształtem; w nieumiejętności zaś jest mówienie o prawdzie, i dla tego w dziele takim jest tylko całość, mniéj więcéj rozległa, bez wewnętrznego organizmu, a tym samym bez samokształtu. Wszakże, żeby w nieumiejętności zrobić jaki taki porządek i przejrzystość, trzeba i na to ramików logicznych, w które całość układamy, aby się kupy trzymała, ale te formy są przez nas naniesione, a mogliśmy je dowolnie ułożyć, odmienić i przemienić.

Wedle tego znamienia, czy się prawda sama rozwija i samokształtuje, czy téż tylko jest przedmiotem opisu i rozpisu, dzielimy rozległe pole wiedzy ludzkiéj na u m i e j ę t n o ś c i i n a u k i. Pierwsze są rzeczywiście całokształtami, są żywo-

tnymi organizmami prawdy, rzeczywistym rozwojem ideałów we wiedzy ludzkiéj. Drugie są tylko porządkami (systemami), * bo organizm ich nie jest wewnętrzny, ale zewnętrzny; nie jest formą z treści się rozwijającą, ale formą, do któréj treść została przyłożoną. Wszystkie nauki opisujące układają się w systemy wedle zewnętrznych, często nawet dowolnych poznak, jako takie, nie są rozwojem samego ideału, i do umiejętności policzonymi być nie mogą.

Filozofia podnosi nauki do stopnia umiejętności i zamienia je w całokształty, gdy w przedmiotowościach tych nauk samą prawdę i sam ideał chwyta, a rozwijanie się jéj samokształtowe przedstawia. Tak nauki przyrodzone we filozofii natury stają się umiejętnością; podobnie nauka dziejowa we filozofii dziejów, nauka prawa we filozofii prawa itp.

Nie możemy wchodzić szczegółowo w zakresy pojedyńczych umiejętnych całokształtów. Są one zawsze zastósowaniem głównego filozoficznego całokształtu, jaki się w czasie rozwinął; — bo organizmy podrzędnych prawd zawsze układać się muszą wedle organizmu głównéj prawdy, będącéj saméj filozofii przedmiotem. Że przez całokształty spółeczne rozwijają się ideały, okazaliśmy co dopiero przez charakter ich samokształtowania się. Są to więc formy ustawowe, których żywot utkwiony we wiedzy osób i czasu, pewien system umiejętny reprezentujących; a tym samym są ustaw formy pochodne, bo się w żadnym całokształcie czasowym całkowita ustawa mieścić nie może; każdoczesny całokształt jest tylko p r e t e n s y ą jéj zupełności, ale nigdy nie jest samą zupełnością, — jest i owszym zarodem do rozwoju następnego, zupełniejszego całokształtu, który znowu tylko jednę, osobną stronę ustawy przedstawiać będzie.

Przekonywamy się zatym, że c a ł o k s z t a ł t y, rozumiejąc pod tym tak s y s t e m y u m i e j ę t n e, jak o r g a n i-

* Systemem dawniéj nazywano, co dziś we filozofii polskiéj całokształtem się nazywa. Po zaprowadzeniu ostatniego wyrazu, możnaby między całokształtem, a systemem, tę w znaczeniu zaprowadzić różnicę, że pierwszy jest organizmem, drugi porządkiem.

zmy społeczne, są kształtami, przedstawialność ustaw mającymi na celu, są więc formami pochodnymi swoich form pierwotnych. Kształty te żyją życiem jednostkowych duchów, czyli mają żywot swój w żywocie ludzi. Bez ludzi żyjących i przedstawiających całokształty ustaw, nie podobna ich sobie wystawić. Tu pokazuje się wielka różnica, jaka zachodzi między umnictwem, a filozofią rozumu. Ostatnia uważa i pojmuje samą ideę, w jéj logicznym rozwoju; a ponieważ idea da się rzeczywiście przez same pojęcia rozwinąć, uważano ją przeto jako bezwzględną, żywot swój w sobie mającą, niezawisłą od żadnéj zewnętrzności. Zewnętrzność idei wszelaka była tylko przypadkowością, formą, bez któréj idea istnieje, i obejść się może. Umnictwo przyznaje idei ten sam logiczny organizm pojęć, lecz dla tego, że ją myśl ludzka w tym logicznym oderwaniu podmiotowo pojmuje, nie wypada, aby idea sama w takim oderwaniu przedmiotowo istniała. Jako myśl każda musi mieć wyraz swój, by się nim do bytu wywołać mogła, tak idea musi mieć obłocz zewnętrzną, aby istnieć potrafiła. — Idea w obłoczy zewnętrznéj jest ideałem. Lecz w ideale i idea i obłocz jéj jest jeszcze ogólnością. Ideału byt i żywot pojawny jest dopiero w jednostkowych duchach, w pojedynkowych wiedzach i żywotach, z których dopiero układa się szczególność i kształtuje się ustawa, będąca jednym stopniem, jednym osobnym obliczem ideału.

Ustawa każda uzewnętrznia się zatym w ludziach; jéj całokształt przedstawiony jest w żywotnych stosunkach ludzkich. Znaczenie każdego człowieka mierzy się stanowiskiem, jakie w całokształcie ustawy zajmuje. Ztąd ta powaga i to uszanowanie, które przywiązane jest do urzędu, do godności, do talentu produkującego. Jest to w człowieku idealna strona, którą się nad innych uwydatnia, którą się jako duch-człowiek przedstawia, — jako jednostka w wielkiéj pracowni rozwijających się przez ustawy ideałów. Człowiek jako człowiek, ze względu na ustawę, żadnego nie ma znaczenia, nie wiele jeszcze znaczy będąc ojcem familii, pomagającym do utrzymania gatunku ludzi, jako tworów natury; mało znaczy odbywając same posługi i służebności. Człowiek dobiera się do-

piero znaczenia jako obywatel kraju, jako urzędnik, jako kapłan, jako nauczyciel, jako pisarz, jako artysta i t. p. To znaczenie obywatelstwa było u starożytnych głęboko wdrożone. Dla tego tylko obywatel był u nich człowiekiem wolnym, bo on go tylko w ustawach krajowych, jako jednostka reprezentował. Zadaniem nowszych czasów jest rozszerzenie na jak najobszerniejszą skalę téj podstawy obywatelstwa w narodzie.

Stosunek ludzi, o którym mówimy, ściąga się do samych ustaw. Religia chrześciańska wyzwoliła człowieka, jako człowieka, do wolności, i z téj zasady wypadło, że w oczach prawa dzisiaj wszyscy są sobie równi. Wszelako dawne znaczenie obywatelstwa, — albo mówiąc słowy umniczéj filozofii, znaczenie idealności, alboli ustawowatości człowieka, — nie zatarło się i zatrzeć się nigdy nie może, bo jest rzeczywistością, na rzeczywistym rozwijaniu się ideałów opartą. Zawsze ta strona idealna podnosić będzie godność człowieka, a człowiek nic nie znaczący w społeczeństwie, będzie ten, który w całokształtcie jakiéjkolwiek ustawy, żadnego nie zajął stanowiska, czyli, który w dziele rozwijania się ideałów żadnego nie wziął udziału. Są to pasożyty, tasiemce towarzystwa, którym się strasznie musi nudzić i dłużyć na świecie, na którym nic właściwie nie mają do roboty. Przeciwnie, im w całokształtcie ustawy jakiéj wyższe kto zajmuje stanowisko, im więcéj do jego osoby, a raczéj do jego czynności, rozwój ideału przywiązany, tym większa będzie jego idealność, a następnie tym większy blask godności. Ztąd w monarchiach i w kościele najwyższa władza, uosobiona w królu i w ojcu św., posunięta aż do świętości ich osoby. Wszakże w geniuszach, co ideałom nadają nowy, wyższy stopień rozwoju, a ustawom nowe oblicze, równie jest wysoka idealność. Są i to monarchowie, stojący na szczycie nowych całokształtów.

Każdy chce czymś zostać w społeczeństwie, chce być powołanym do zajęcia miejsca jakiego w jednym z całokształtów społecznych, i wychowanie człowieka nie ma innego celu, jak sposobić go do tego przyszłego powołania. Przyczyn upadku narodów szukać przedewszystkim w tym należy, gdy albo po-

kolenie do sprawowania powołania publicznego się nie kwapi, albo gdy je nieusposobione sprawuje. Całokształt wtenczas słabieje, wypacza się i rozpada w sobie, a lada zewnętrzna przyczyna rozeprze go i strąci. Przeciwnie, tam narody kwitną, gdzie kwitną w nich całokształty, gdzie się w całéj swéj żywotności odbywa rozwój ideałów przez ustawy, a ustaw przez ludzi.

Zwróciliśmy już dawniéj uwagę,* że dopatrywanie idealności nie w idei — nie w oderwaniu, ale w uosobieniu — w ludziach, tę ideę reprezentujących, należy do szczególnych znamion plemienia polskiego. Stan szlachecki na podobieństwo dawnego starożytnego obywatelstwa z niéj się rozwinął i niesłychanie wysoką była powaga urzędu wszelakiego, czy to w duchownym, czy w cywilnym, czy w rycerskim stanie. Świętość osoby królewskiéj, mimo nader ograniczonéj monarszéj władzy, była nietykalną, i kiedy indziéj zostawiano na uboczy ideał władzy, a z królem postąpiono sobie, jak z człowiekiem, u nas nigdy powagi królewskiéj od osoby króla nie oddzielano.

Zakończając rzecz o całokształtach, zwracamy jeszcze uwagę, że ponieważ żywotem swoim utkwione są w żywocie ludzi je przedstawiających, że przez takie czasowe uwarunkowanie przedstawiają nam się jako niewłaściwe ustaw kształty, których przeznaczeniem jest utrwalanie się. Z drugiéj strony ta przedstawialność ustaw przez żywe całokształty jest konieczna, bo nie ma innéj drogi, któràby się ustawa w narodzie do bytu pojawiła, a następnie ideał w ludzkości rozwinął; więc i tu, jak indziéj, są formy pochodne odpowiednich swoich form pierwotnych niewłaściwym, ale koniecznym wyrazem.

Że i sztuki piękne w sferę ustaw sięgają, i biorą je za przedmiot pięknokształtów, dość na napomknieniu. Siebie same wystawiły jako dziewięć muz. W każdéj sali prawodawczéj widzieć można w alegoryi upostaciowane prawodawstwo, w każdéj sali sądowéj wyobrażoną sprawiedliwość; podobnie

* Część krytyczna.

religia i filozofia w symbolicznych figurach przedstawione. Cały naród, część nawet ziemi, jak Europę, Afrykę, sztuka jako niewiastę wyobraziła.

Przechodzimy do kształtowania czynów. — Czyny są sporadycznym rozrzuceniem idealności, są atomami ustaw, i dla tego najniższą formą idealną, ale zawsze, jako takie, są wyrazami działania ducha-człowieka. Z natury swojéj są przemienne i nikłe. Kształtowanie chwyta je w téj nikłości i utrwala. Do czynu potrzeba przedmiotowości zewnętrznéj, na któréjby się promień ideału urobił. Ta robota właśnie jest czynem. Dla tego, acz czyn sam jest przemienny, w przedmiotowości pozostają zawsze ślady jego, mniéj więcéj trwałe. Po tych to śladach odkrywa się zbrodnia i Nemesis sprawiedliwości ją dosięga. Po nich skromna i tająca się z uczynkami cnota, wychodzi na jaw, ku tym większemu jéj uwielbieniu. Te ślady czynu, w przedmiotowości utkwione, są jego pamiątką, jego przypomnieniem. W kościele na Skałce, pokazują to miejsce, gdzie Bolesław Śmiały zabił biskupa Szczepanowskiego, i na kamiennych stopniach ołtarza chcą jeszcze dojrzeć znaków krwi jego. W tumie magdeburskim chowają rękawicę Tyllego, na pamiątkę zdobycia przez niego Magdeburga w trzydziestoletniéj wojnie, a kule wmurowane w kamienicach, z czasów owego pamiętnego oblężenia, wypadek ten przekazują od pokolenia do pokolenia. Któż nie dopatruje pamiątek i przypomnień po drogiéj sercu swemu osobie! Niejedno drzewo, niejedno miejsce przywodzi nam na pamięć najsłodsze wspomnienia miłości. Pamiątki po osobach i ich czynach chowamy, jako drogie relikwie. Odwiedzający we Francyi wioskę rodzinną familii Zeltnerów, zwiedzają ten pokój, w którym mieszkał Kościuszko, z sosien, które on własną ręką w ogrodzie hodował, każdy uszczknie kilka igliwia. Zgoła świat pamiątek, ściągający się do czynów i osób, jest równie rozległym światem, jak ludność cała. Nie ma człowieka, któryby nie miał pamiątek, bo na-

reszcie każde przypomnienie minionego czynu, lub wypadku, jest tegoż czynu pamiątką, jest jego ukształtowaniem. Ileż to posiadamy pamiątek z lat naszéj młodości, ze szkół, z podróży odbytych, ze znajomości zabranych; ile ich po przyjaciołach, rodzicach, rodzeństwie! Całe rodziny mają swoje pamiątki i przekazują je do najpóźniejszego potomstwa. Mają pamiątki i narody, bo i czyny są narodowe. Tu należą wszelakiego rodzaju pomniki, począwszy od mogiły, na którą przechodzień dorzuca gałązkę i za zabitego w tym miejscu odmawia pacierze, aż do wzniosłych piramid egipskich, co na tysiące lat utrwaliły czyny i żywot starożytnego narodu. I słowiańskie pomniki narodowe na całą wieczność zdają się być ukształtowane. Mogiły Wandy i Krakusa, otaczające brzegi Wisły, z ciemnéj starożytności dziejów Polski przetrwały aż do naszych czasów, choć zaginęła pamięć tych czynów, których te mogiły były przypomnieniem. Zwiedzasz okolice St. Jean quatre bras, gdzie się rozciągają pola straszliwego Waterloo, a ujrzysz pomnik wielkiéj walki narodów i upadku Napoleona. Na usypanym wzgórzu lew w olbrzymiéj postawie, ze wzrokiem obróconym ku Francyi, krwawe zwycięztwo nad nią przypomina; a dziś jeszcze wygrzebane kule karabinowe i znaki wojsk francuzkich, angielskich i pruskich, nawet kości pogrzebanych tam wojowników, zabierają podróżni na pamiątkę. Zwycięztwo Turków pod Wiedniem utrwalone do potomności pomnikiem Jana III. w Łazienkach, a Kniaźnin stuletni tego zwycięztwa obchód odą uwielbił i w pamięci odświeżył.

Kształty czynów stanowią więc świat pamiątek i pomników wszelakich, obfite pole dla sztuk pięknych, bo naturalna jest. pamiątkę czynu ubrać i ożenić z formą piękną. Lecz ten świat pamiątek jest światem symbolicznym, on sam nie wypowiada czynu; trzeba z wiedzą czynu do jego pamiątki przystąpić, aby ją przez ten kształt na nowo poznać i odświeżyć. To co dla mnie jest pamiątką, nie jest nią dla kogo innego. Kto nie zna historyi, przejdzie obojętnie wedle kamienia pod Lützen, przy którym Gustaw Adolf wielką duszę

wyzionął.* Stepy Ukrainy okryte są mogiłami, do których przywiązane powieści ludu kozaczego, ale podróżny obcy nie odgadnie tych pamiątek z kurhanów, które mu nic nie powiadają. Niejedna pamiątka symboliczna przeżyła czyn, który wyrażała, i w pamięci ludu zatarła się. Trzeba więc czynom innych kształtów, któreby pokonały symboliczność, a były jasną ich wypowiedzią. Tego rodzaju kształtami czynów są kroniki, dzieje w o g ó l n o ś c i. Przejściem od pomników do dziejów, są nazwy czynów i osób, tak nazwane r z e c z o w n i k i umysłowe i własne, n. p. cnota, występęk, mord, zwycięztwo, Cezar, Hannibal i t. p. Nazwy te postaciują czyn w wyobraźni naszéj, ale nieoznaczenie, bo każda nazwa daje wyraz na szczegół, na gatunek, a nigdy na pojedynek, nigdy na jednostkę. Nazwa czynu daje przypomnienie, jest zatym niejako jego pomnikiem, ale wyraźniejszym już, i do zrozumienia wszystkich, co tym językiem mówią, odnoszącym się.

Czyn rozprowadzony, czyli opisany, stanowi historyą. Historya nietylko wypowiada czyn i utrwala go do pamięci następnych pokoleń, ale razem każdemu czynowi naznacza stósowne miejsce w związku czynów między sobą. Historya gatunkuje czyny wedle ustaw, do których należą, i dla tego mamy historyą sztuk pięknych, historyą prawa, historyą kościoła, historyą państwa, historyą narodu, historyą człowieka (życiopism), historyą oświaty, historyą literatury, historyą każdéj nauki i umiejętności w szczególności. Nim była historya pisana, zastępowały ją podania, żyjące w pamięci ludu, czyli *tradycya*, przechodząca od pokolenia do pokolenia. Świat pamiątek i pomników, jest przedsieniem do świątyni dziejów stanowi wspaniałe jego krużganki. Z tych pamiątek i pomników czerpie historya, jako ze źródeł swoich. Dla tego oba światy, tak świat pamiątek, jak świat dziejowy, stanowią jeden świat kształtów, w które się czyny przybrały, i które z tego powodu zwać będziemy d z i e j o k s z t a ł t a m i.

Dziejokształty są więc formy pochodne czynów, będących

* Dziś na tym miejscu wystawiony pomnik.

formami pierwotnymi. Różnica między nimi jest ta sama, jaka między życiem a śmiercią, między teraźniejszością a przeszłością. Czyn jest żywotem, do istniejącéj chwili czasu przywiązanym i dla tego przemiennym, nikłym. Dziejokształt jest tego czynu grobowcem, jego *mauzoleum*, jest życiem jego zamarłym, wrytym w pomnik, w pismo, lub w pamięć, i dla tego jest jego utrwaleniem do późnych pokoleń.

Taki sam między całokształtami i dziejokształtami zachodzi stosunek, jaki zachodził między światokształtem i świętokształtem. Ustawy są utrwalaniem się, a całokształty, żyjące tylko żywotem pojedynkowych ludzi, ściągają je w przemienność, w nikłe formy czasowe. Czyny zaś są nikłością, a dziejokształty nadają im znaczenie ustaw, i utrwalają je w czasie.

Pod tym względem dziejokształty są niewłaściwymi formami czynów, ale są koniecznymi. Bez nich nie byłby podobnym rozwój ideałów. Ponieważ ostatecznie w czynach, jako w pojedyńczości swojéj, wszelka idealność, będąca ogólnością, pojawia się, a zatym, ponieważ tylko przez czyny rozwija się, rozwijanie to nie mogłoby czynić żadnego postępu naprzód, dla nikłéj i przelotnéj natury czynów, i musiałoby się w każdym pokoleniu, a nawet w każdéj nowéj chwili czasu na nowo powtarzać. Wyobraźnia ludzka musiała się zatym zdobyć na takie kształty czynów, któreby je utrwaliły, a tym samym możliwym uczyniły sam rozwój ideału. Na podstawie czynów utrwalonych można dopiero w rozwoju ideału krok dalej uczynić przez nowe czyny, które na ten sam sposób przez dziejokształty utrwalają się.

Mądrość boża, wywołując człowieka do bytu, przez którego dziać się miało rozwijanie ideałów, czyli rozwijanie królestwa bożego na ziemi, zaradziła oraz potrzebie utrwalania czynów i zaopatrzyła go we warsztat, na którym uprzędza i urabia swoje dziejokształty. Jest to pamięć, władza duszy, zaradzająca nikłości czynów, i kształtująca je przez przypomnienia. Z czego się pokazuje, że pamięć jest działaniem wyobraźni, a razem, że wielkie jest znaczenie pamięci. „Wyobrazićby ją sobie można, jako nić, wiążącą nietylko szczególne

pojęcia, ale całe szeregi rozumowań i wszystkie imaginacyi obrazy. Nić przypomnienia i związku, żarzący się świecznik w głowie naszéj.“ * Bez niéj niepodobna się było człowiekowi ukształcić, ani ludzkości rozwijać. Kto utracił pamięć, jak to w nerwowych przytrafia się chorobach, stracił z nią cały przeszły żywot swój, i na nowo żyć, i na nowo rozwijać wiedzę swą poczyna. „A gdy ów wewnętrzny świecznik rozumu całkim zgaśnie, natenczas sam rozum dostaje zawrotu i jest nakształt okrętu bez żeglarza wśród burzy. Człowiek taki jest jako obłąkany, mówi od rzeczy, wszystko bierze i czyni opacznie.“ ** Przeciwnie wszyscy wielcy ludzie odznaczali się oraz wielką pamięcią. Im kto większy obszar dotychczasowego rozwoju ideału przez czyny ogarnia, tym większą zyskuje możność do postępu naprzód.

Starożytni znali dokładnie wielką wartość pamięci, i wykształcali ją zaraz za młodu. Mnemonika, czyli sztuka pamięciowa, należała do naukowego wychowania człowieka, ćwiczono ją zaś nie przez znaki zewnętrzne, ale przez samodzielne jéj rozwijanie. Dla tego Plato w Fedrusie, przytaczając *Teuta z Naukratis,* który wynalazłszy pismo, podawał je Tamusowi, królowi Egiptu w Tebe, za środek i pomoc dla rozumu i pamięci — kładzie w usta tegoż króla następującą tegoż wynalazku krytykę: „o przemyślny Teucie! jednemu dano jest umieć zrobić wynalazek tego, co do sztuki należy, drugiemu zaś umieć ocenić, ile szkody, lub pożytku, przyniesie tym, którzy jéj używać będą. Tak i ty teraz, będąc twórcą pisma, z przywiązania do rzeczy wypowiedziałeś o nim, co innego, a inny będzie jego skutek. Albowiem ten wynalazek uczące się dusze raczéj nabawi zapomnienia przez zaniedbanie pamięci. Gdyż spuszczając się na pismo, przypominać sobie będą nie z siebie same, ani nie bezpośrednio z wnętrza swego, ale zewnątrz, środkiem obcych znaków. A więc nie dla pamięci, ale dla przypomnienia, wynalazłeś środek; —

* O literaturze polskiéj w wieku XIX. p. Maurycego Mochnackiego I· 66.

** Tamże.

a z mądrości przynosisz uczniom twoim pozór tylko, nie rzecz samą. Bo gdy wiele się dowiedzą bez nauki, mieć się będą za wielewiedzących, tymczasem najczęściéj będą nieumiejętnymi.“

Pamięć, wedle Platona, jest żywą obecnością ducha, rozwiniętą do téj obecności przez nauczanie, przez słowo żywe, przekonywające. Jest to obecność rozwiniętych do wiedzy ideałów, czyli utrzymująca się samodzielność wiedzy. Taka pamięć nie potrzebuje środków przypominania, bo jest obecnością wiedzy. Jeżeli więc wiedzę złożymy we znaki — w pismo — przenosimy ją z siebie na zewnątrz nas, zamieniamy żywą obecność na martwą, czym niszczymy pamięć, zamiast ją podnosić, stawiamy zamiast samodzielnego jéj działania, przypominanie sobie przez znak obcy. Dopóki nie było pisma, wiedza w nas musiała być żywą obecnością. Był to ideał żywy, chodzący, i wszystko nauczanie na taki ideał się zamieniało. Używając zaś pisma, czy to na własne pomysły, czy aby obce z niego wydobyć, spuszczamy się na ten środek przypomnienia, przez co własna i obca wiedza, zamiast zostać obecnością i ciągłym pokarmem ducha, idzie w zapomnienie przez to, że po za duchem naszym złożoną została. Dla tego powiada nasz mędrzec, że ludzie wiele czytający wiele się dowiedzą; zdaje im się przeto, że wszystko wiedzą, a jednak najczęściéj są nieumiejętnymi. Brak tu bowiem samodzielnéj obecności wiedzy, która jedna umiejętność człowieka stanowi. Jest to zaprawdę głębokie pojęcie Platona, dowodzące, o ile opatrzność, która ducha człowieczego pamięcią obdarzyła, wyższy mu dała środek ku rozwijaniu ideałów, niżeli to wszystko, coby człowiek ku temu mógł wynaleść. Korzystając więc z wynalazku pisma, nie należy nam zaniedbywać pamięci, ale ćwicząc ją nieustannie, starać się powinniśmy o żywą obecność wiedzy. Albowiem tą jedynie drogą rozwijają się ideały, i postęp wszelaki jest możliwym.

Także i w chrześciańskich czasach pamięć w wielkim była znaczeniu. Może dla tego Chrystus sam nie pisał, ani pisać nie polecał; bo i nauka nowego przymierza tam jest rzeczywiście żywą wiarą, gdzie się stała żywą obecnością du-

cha. O taką to pamięć błagamy Boga, prosząc go słowy kościoła o trzy największe ziemskie dobra: o zdrowie, rozum i pamięć. Nie można się dosyć nadziwić, jak głębokie pojęcie w téj modlitwie powszedniéj złożone. Tylko w zdrowym ciele jest duch zdrowy, a takiego ducha światłem i godnością jest rozum, pomocą i podstawą pamięć. Rozum daje mu poznać cel jego na ziemi, pamięć stawia go w możności rozwijania tego celu. Cel ten, królestwo boże na ziemi, czyli rozwianie ideałów, obejmuje oraz najwyższe dobra ziemskie, bo nim się dokupuje człowiek dóbr nieśmiertelnych.

Przez pamięć tylko, czyli przez samodzielne kształtowanie tego wszystkiego, co się dziecięciu, jako czyn, lub jako twór, zewnętrznie przedstawia, rozwija się w nim coraz rozleglejsza rzeczy wiadomość. Wiek nasz pierwiastkowy, przeznaczony głównie na odbieranie wrażeń zewnętrznych, czyli na bierność, najsprężystszą dla tego bywa obdarzony pamięcią, która z latami słabieje, a w starości tępieje zupełnie. Każdy więc człowiek przynosi ze sobą na świat władzę dziejokształtowania, czyli utrwalania nikłych czynów przez kształty ich, wryte w pamięć, w czym oraz znajdujemy dowód, że tego rodzaju kształty są konieczne.

Z przedstawialności drugiéj trójcy form pierwotnych następujące otrzymaliśmy formy pochodne:

1) pięknokształty,
2) całokształty,
3) dziejokształty.

Otrzymaliśmy je przez kształtowanie ideałów, ustaw i czynów. Możemy je zebrać pod ogólne miano idealności, bo we wszystkich trzech świecą promienie ideałów, a symboliczność, która się w tych kształtach przebija, jest także tylko idealnością. I te kształty, jak trzy poprzednie, są utworami

wyobraźni, a zatym podmiotowego charakteru. Nawet w dziejach, samą przedmiotowość czynów mających na celu, podmiotowy we względzie formy i treści uwydatnia się charakter, Ztąd różne przedstawiania czynów, ze względu na ich znaczenie, pochodzenie i stosunek, ztąd tak wieloliczne pojrzenia na dzieje. Jak w dziełokształcie symbolicznym, tak w dziejokształcie historycznym, zawsze wyobraźnia kształtująca kształt czynu przedstawia.

Mimo téj podmiotowości, jest wszakże w tych formach pochodnych rdzeń ich boskości. Rozpromieniają się w nich ideały, będące natury boskiéj i rozwijające się za pośrednictwem jednostkowych duchów. Na pięknokształtach, na całokształtach i dziejokształtach wyryte jest znamie niezatarte ducha jednostkowego, który światła swego pożycza z odwiecznéj światłości ducha bezwzględnego. Kształty podmiotowe są jak księżyce, przyświecające ludzkości, nie swoim światłem, jedno światłem boskim. Ideały są jak słońca, rozświecające globy ludzkości. Przeto formy pochodne, któreśmy jako idealności rozwinęli, istniały, istnieją i istnieć będą wszędzie i zawsze, gdzie tylko przez ludzkość królestwo boże się rozwija.

Roztworzyły się nam tymi formami trzy wielkie i rozległe światy w ludzkości: świat sztuk pięknych, świat systemów umiejętnych i społecznych i świat nieprzejrzany pamiątek. Widzieliśmy oraz, że formy pochodne, z których się wymienione trzy światy uwiły, są konieczne, bo tylko tym sposobem królestwo boże da się na ziemi rozwinąć, i tylko tymi formami, jako środkami, cel ludzkości osięgać. Formy idealne, już dla podmiotowego charakteru swojego, już téż dla tego, że przez nie rozwijają się ideały do coraz wyższéj doskonałości, mogą się zmieniać, kształcić i doskonalić; lecz ludzkość bez nich ani obyć, ani ostać się nie potrafi. — Ponieważ nareszcie pięknokształt wyobraża ideał, całokształt ustawę, dziejokształt czyn, jest więc i ta trójca form pochodnych zawarta we wstępniu naszym „wyobrażam."

Jużeśmy wyżéj powiedzieli, że przedstawialność form pierwotnych przez pochodne odpowiada nicestwu logiczne-

mu, bo formy pochodne z natury swojéj są przeczeniem form pierwotnych. Jakoż i tu widoczna, że pięknokształt nie jest wyrazem ideału samego, który jest odwieczny i nieskończonéj pełni w sobie, ale jest zaledwie cieniem jego, w pewnym kształcie przedstawionym; że całokształt nie jest ustawą, która się przez wieki i narody rozwija, ale jednym tego rozwoju stanowiskiem; — że dziejokształt nareszcie nie jest czynem, już dla tego samego, że jest trwałością, a czyn nikłością. Pod tym względem, uważając pozyskane trzy idealności w stosunku do rodzajów nicestwa logicznego, widzimy, że pięknokształty odpowiadają nicestwu przedświatowemu, bo ideały są przedświatem; że całokształty odpowiadają nicestwu światowemu, bo są ujęte żywotem teraźniejszości, istniejącego w ludziach świata; że dziejokształty odpowiadają nicestwu pozaświatowemu, bo utrwalają czyny w przeszłość, czyli w pozaświat.

3) Formy pochodne, wzięte z form pierwotnych natury.

Ostatnia trójka form pierwotnych obejmuje formy trzeciéj wielkiéj rzeczywistości, tj. świata natury. Na pierwszym miejscu stoją siły, będące obłoczą praw natury. Siły same są odwieczne, nieskończone, ciągle działające, jest to Arystotelesowa energia w naturze. Jako takie, nie są przedstawialne. Są równie, jak ideały, odwieczną potęgą Boga, która świat stwarza i utrzymuje. Jako prawa natury są wyrazem mądrości bożéj, jako siły działające są wyrazem potęgi jego w naturze. Siły zatym są natury boskiéj i jako Bóg bezwzględne. Dla téj bezwzględności przedstawić się nie dadzą, bo każde przedstawienie jest względnością. Wszelako nie ma nic zwyczajniejszego, jak właśnie uważanie sił w możności ich przedstawiania się i wystawiania ich sobie, jako coś materyalnego. Już Stoicy utrzymywali, że nic działać nie może, coby nie było ciałem.* Jest to przenoszenie kształtu (materyalności) na siły, które się stało tak powszechnym, że każdy nieoledwie, wystawiając sobie siły w kształcie, rozumi, że z samą siłą, a nie z jéj kształtem ma do czynienia, czyli podmiotowe kształtowanie mieni być przedmiotowym. Działanie wszelkie siły, wyobrażamy sobie jako jéj wypływ, jako jéj *emanacyą* z ciała; następnie siłę wystawiamy sobie, jako płyn, jako materyę eteryczną, w ogóle jako ciałokształt.

Ludzie, będący na niskim stopniu oświaty, nie pojmują inaczéj działania sił natury, tylko jako działanie samego bóstwa. W grzmotach i piorunach upatrywali grzmiącego Jowisza, albo Perkuna; w wichrach i wiatrach uważali dmącego Boreasza i braci jego; w bałwaniących się wodach widzieli potęgę trójzębu Neptunowego itp. Sztuka po dziś dzień na ten sposób uosabia siły natury.

* *Πᾶν γάρ τὸ ποιοῦν, σῶμα ἐστι* (Diog. Laert. VII. 56).

W chrześciańskich nawet czasach siły, nie w boskim, ale w demonicznym, pojmują się znaczeniu. Nieubłagana w działaniu sił konieczność pojętą jest jako demon niszczący, który drzy i słucha głosu Pana. Na rozkaz Chrystusa ucziszają się wichry i rozburzone morze statkuje się. Dzwonkiem Loretańskim rozpędzają się chmury nawalne, a zapalona gromnica i obkadzania poświęconymi ziołami chronić mają dom od gromu. Wszelkie nawałności natury dzieją się z dupuszczenia bożego; walka żywiołów, jak walka złych duchów, wylewa się wtedy na świat i odbywa swe harce. Wody i ulewy świat zalewają, burze roztrącają mieszkania ludzkie, ognie podziemne chłoną miasta całe.

Ale i wszelkie inne siły, działające w ciele ludzkim, lub na ciało ludzkie, wyobrażał sobie lud ciemny w demonicznych postaciach. Ztąd urosła wiara ludu w opętanych, w czarownice, w magów, w czarnoksiężników, którzy od złego ducha, w nich, albo z nimi mieszkającego, odebrali władzę nad innymi siłami, to jest nad innymi duchami. Sztuka lekarska ludowa najwięcéj na téj wierze polega. Pojęcie choroby jest pojęciem złego, które w postaci ducha (siły), albo przez jego wpływ, w człowieka wstąpiło; a leczenie jest wypędzaniem tego złego z ciała, przez zażegnywania, przez modlitwy, wota, śluby, przez tak zwane sympatyczne lekarstwa. Ztąd także wyobrażenie ludu, że chorobę zadać komu można. Podobnie wedle tych wyobrażeń zadać można miłość, lub odrazę jednéj osoby do drugiéj. W posiadaniu tych środków zwykle są ludzie, mający spółki ze złymi duchami. Sztuki strzeleckie, młynarskie, piwowarskie i t. p. tu także należą.

Ciałokształty więc, czyli kształtowania w demoniczne ciała sił natury, oddawna zrodziły się między ludem i wciąż żyją w wyobraźni jego. Lecz i świat oświecony nie jest wolen od ciałokształtów, w które siły natury ubiera, bo choć ich sobie nie wyobraża, jako demoniczną działalność, uważa je jednak jako ciała materyalne. Fizyka i sztuka lekarska jest takim ciałokształtowaniem. Panuje w nich na ten sam sposób *somatomorfizm,* jak *antropomorfizm* w filozofii i re-

ligii panuje. Jest to wada względna tych umiejętności, dla tego, że tylko przez przedstawialność form pierwotnych, czyli przez formy pochodne, można dojść do poznania tamtych. Wszakże nie trzeba zapominać o tym stosunku, i nie brać form jednych za drugie.

Wszelka materyalność jest pewnéj siły objawem, ale nie jest siłą. Jeżeli widzimy na oczy, że magnes żelazo przyciąga, i mówimy o sile magnesowéj, nie wypada ztąd, aby to był płyn jakiś, wydobywający się z magnesu, który materyalnie winduje żelazo do siebie. Wszakże m i ł o ś c i, która jak magnes przyciąga dwie dusze do siebie, nikt tak materyalnym tłomaczeniem siły dotąd nie objaśnił. Za cóżby pociąg magnetyczny nie miał być téj saméj, a przynajmniéj podobnéj natury? — Jeżeli daléj mówimy o chorobie, jako o sile, dla tego, że jéj spustoszenia widzimy, nie należy ztąd wnosić, aby ta siła gdzieś w ciele miała swoje siedlisko, albo jakim chorobliwym była miazmem, lub płynem. Rozstrojenie organizmu człowieczego jest spaczonym działaniem sił organicznych; a to, co to spaczenie zrządziło, może być czysto materyalnéj, ale i czysto idealnéj natury, bo żywot człowieka jest jednością sił organicznych i ideałów, i musi być wzajemny dla tego wpływ sił na ideały i ideałów na siły. Słabość ciała sprowadza niemoc umysłu, a niemoc umysłu słabość ciała. Jednostronną zawsze będzie metoda leczenia, gdy albo z czysto materyalnego wychodzi stanowiska, jak *hydropatya,* co ciało wypłukuje, jak naczynie; albo z czysto idealnego, jak *homeopatya,* chcąca w potęgowanym rozczynie środka lekarskiego doprowadzić aż do idealnéj jego potęgi. W téj mierze słuszna może jest uwaga Micheleta, acz dziejopisa nie lekarza: * że w średnich wiekach rozpoczynano leczenie choroby od modlitwy, spowiedzi i komunii, i że takie religijne ukojenie ducha najwięcéj dopomagało skuteczności lekarstwa.

We fizyologii tak roślin, jak zwierząt i ludzi, to samo panuje sił ciałokształtowanie. Namnożyło się tam sił różnych

* Historya Francyi tom II.

jako to: sił żywotnych, sił organicznych, sił chemicznych, sił upładniających, sił płodzących, sił trybujących i t. p. — pod którymi właściwie fizyologowie rozumieją działanie krwi i soków. W takich ciałokształtach owe siły rzeczywiście są pojawne, inaczéj nie dałyby żadnego pojęcia, ni wyobrażenia. Wedle dzisiejszego stanowiska fizyologii, * woń, smak, głos, twardość, lub miękkość ciała, kolory — nie są przedmiotowościami, ale są właściwościami naszych nerwów zmysłowych, że zażegnione na pewien sposób zewnętrznym ruchem, takie a nie inne dają podmiotowe poczucia, które nazywamy wonią, smakiem, głosem, kolorem itd. Nie ma więc w ciałach ni słoności, ni kwasu, tylko jest poczucie nerwu, ciałem zażegnionego, które słonym lub kwaśnym nazywamy. Podobnie nie kolor czerwony, lub zielony, odnosi się po nerwach wzroku, ale odnosi się po nich wrażenie promieni, które z nerwu samego poczucie i wyobrażenie owych kolorów wyprowadzają. Widzimy tu najwyraźniéj, że siły zamienione zostały w ciałokształty, będące własnéj naszéj wyobraźni utworem.

Fizyka, będąca w szczególności nauką sił natury, także przez ich zciałokształtowanie tłomaczy zjawiska przyrodzone, Akustyka polega na wibracyi poruszonych cząstek ciała, czy powietrznego, czy stałego. tworzącéj bałwanienie się jego atomów, a ztąd podnoszenie się ich i upadanie, ściskanie się i rozcienianie. Optyki prawa tłomaczą się, to z undulacyi, to z emanacyi światła. Mechanika składa i rozkłada siły, i figurami matematycznymi rozświeca kierunek, prędkość i moc ruchu wszelakiego (siły). Zgoła ciałokształty są równie w wyobraźni ludu, jak w umiejętnościach, mających za przedmiot siły, tak ciał organicznych, jak nieorganicznych. Co się wśród nieumiejętnego i ciemnego ludu ukształtowało w surowe, demoniczne i guślarskie kształty, to w naukach wyrobiło się na jakieś płyny i etery, bez wagi i objętości, bez rozciągłości

* Zob. klassyczne dzieło „Fizyologia człowieka“ Johannesa Müllera, w V. księdze, obejmującéj fizyologią zmysłów.

i przenikliwości, objawiające się w materyalnym na materyalne ciała działaniu. Tu więc i tam jest to samo źródło ciałokształtów, ta sama konieczność przedstawiania sił przez kształty. Bo jak siły same przez się, dla bezwzględności swojéj nie są pojawne, i tylko pokazalne są w skutkach swoich, to jest w zjawiskach, które się pod ich wpływem odbywają; tak się téż do umysłu ludzkiego odnieść nie mogą, tylko w uciałokształtowaniu, mniéj więcéj doskonałym.

Wszakże we wszelkich ciałokształtach, nawet w najsurowszym ich wyrazie, prześwietla znamie sił samych, jako form pierwotnych i promieni prawdą, którą jest prawo natury. Badanie nieuprzedzone demonicznych i guślarskich pojęć i wyobrażeń ludowych, naprowadziło już i naprowadzi jeszcze na odkrycie niejednéj tajni przyrodzenia, i niejednéj prawdy, w następstwa swoje nader bogatéj. Na spodzie całéj téj zabobonności ludu, leży prawda, pojmująca wiarą związek świata niewidomego i widomego, a ztąd działanie sił i panowanie ich nad człowiekiem, i na odwrót panowanie ducha człowieczego nad nimi.* Pojęcie dwóch duchowych, sobie przeciwnych pierwiastków: dobrego i złego, w każdym człowieku się wdraża, bo na sobie samym doznaje ich wpływu. Ztąd poszło, że wyobraźnia jego wczas wydzieliła niebiosa eteryczne, jako mieszkanie dobrego, — bóstwa; a naturę, z któréj mu złe przychodziło, poczytała za mieszkanie złego, — demonów. A że natura jest nieustającym działaniem sił, ztąd naturalne ich upostaciowanie w demoniczne ciałokształty.

Atoli cała ta, w zabobony i gusła spaczona ludowa fizyka i ludowa sztuka lekarska, na doświadczeniu zarazem polega, z którego tylko nieumiejętne porobiono wnioski. Na doświadczeniach polegają także przyrodzone nauki: fizyka, chemia, fizyologia, medycyna. Nic się tu nie da *a priori* wyprowadzić, ale z doświadczeń dopiero dadzą się umiejętne czynić wywody. Bakonowi należy się zasługa, że kiedy w średnich

* Zob. rozprawę Lucyana Siemieńskiego: Wyjątki z rzeczy o Góralach Tatrzańskich, w Czasopiśmie rok 1844. Zeszyt IX.

wiekach nauki przyrodzone wybiegły po za zakres koniecznych spostrzeżeń i doświadczeń, i w metafizyczne uwikłały się subtelności, on je znowu na właściwą sprowadził drogę, i w swojéj Metodzie tłomaczenia natury* wskazał środki i sposoby, którymi do tajemnic natury wzierać i zjawiska jéj tłomaczyć można. Metoda ta wychodzi z saméj obserwacyi, systematycznie układanéj i rozwiniętéj, i z kombinacyi i wniosków, z samego doświadczenia wyprowadzonych.

Tymczasem wszelkie doświadczenie niczym innym nie jest, jeno kształtowaniem siły, czyli ciałokształtem. Słusznie powiedziano, że doświadczenie *(experiment)* jest pytaniem, które człowiek zadaje naturze, aby mu odpowiedziała. I natura odpowiada rzeczywiście, bo daje odpowiedź objawem sił, które czyniący doświadczenie do działania zmusza. Wystawiamy tu zatym sobie siły, działające w materyalnéj obłoczy, i zyskujemy ich ciałokształt, to jest pojaw w takim właśnie zjawisku, jakie doświadczenie okazało. Kształtowanie sił roztwiera nam przeto szeroki świat doświadczeń, równie rozległy, jak ludzkość, i równie stary, jak ona. Każdy człowiek robił i robi doświadczenia, bo przez nie poznaje jedynie świat wewnętrzny natury, i stawia się w stosunku tegoż świata. Fizyolog Johannes Müller dowodzi, że doświadczenia już się poczynają w żywocie matki, i że dziecię nowonarodzone już z sobą przynosi wyobrażenie zewnętrznego świata, to jest, czegoś, co nie jest nim.** Całe życie ludzkie jest ciągiem doświadczeń w fizycznym świecie, i pierwsi ludzie drogą doświadczeń nabywali wiadomości o siłach natury, tworząc sobie z nich ciałokształty.

Ciałokształty, dotąd uważane, są bezpośrednim wyobraźni naszéj dziełem, czym dzieje się, że przystępując do wyobrażania sobie sił natury, przenosimy do nich formę kształtów i cie-

* Bakona Metoda tłomaczenia natury przez Michała Wiszniewskiego.

** Fizyologia człowieka, Tom II. oddz. I. str. 94. i 239. Wyd. drugie 1837.

leśnie je upostaciamy. Są to więc kształty, które nabiera nieprzedstawialna przedmiotowość sił, przeniesiona w podmiotowe nasze wyobrażenia. Atoli człowiek sam także jest naturą, jest ciałem, organizmem, tworem, żywotem. I w nim zatym musi być działanie sił natury, ale już dwojakie: jedno bezpośrednie, którym się odbywa życie organizmu jego, i tu fizyologia i sztuka lekarska, jak się już namieniło, te same tworzy ciałokształty, jak w całéj naturze: — drugie pośrednie, będące w posługach wiedzy człowieka, które dla tego osobnego rodzaju musi utworzyć ciałokształt, będący samych sił ludzkich kształtowaniem. Będzie się on różnił od poprzednich tym, że nie będzie przeniesieniem sił przedmiotowych natury w podmiotową wyobraźnię, ale będzie wysadzeniem kształtu wyobraźni z podmiotu w przedmiotowość, dokonanym za pomocą sił natury. Takim ciałokształtem jest p r a c a.

Jest to najogólniejsza forma pochodna siły i niejako macierz wszystkich innych form tego rodzaju. Czym siła w naturze, tym praca w ludzkości. I praca niczym innym nie jest, jeno nieustającym i powtarzanym doświadczeniem. Praca jest przeznaczeniem człowieka. Jak ptak do latania, ryba do pływania, tak człowiek do pracy stworzony. Praca jest rzeczywiście siłą natury w człowieku, ale zidealizowaną, i dla tego pochodną; jest siłą przemysłową, wiedzącą, rozumiejącą, czym nie jest siła natury. Maluczkie są siły człowieka. Ileż to zwierząt silniejszych o wiele od niego, a przed siłami żywiołów znikają w porównaniu siły człowiecze. Nie wieleby więc znaczyła praca, jako sama siła. A jednak praca jest olbrzymią potęgą, idąca z potęgą sił natury w zapasy, hołdująca je nawet sobie. Wydarła piorun niebu, dosiadła jak wierzchowca grzbiet niezmierzonego oceanu i chłoszcze go wiosłami, zdobywa na morzu ziemię, którą od wściekłości bałwanów wałami zasłania. „Daj mi punkt oparcia, rzekł A r c h i m e d e s, a ruszę ziemię z jéj posad.“ To głos pracy, owéj maluczkiéj siły człowieka. Co jest, co jéj taką potęgę nadaje? oto wiedza, rozum, idealność, duchowość, która się z siłą ludzką łączy. Jak prędkość w mechanice podnosi nieskończenie skutek

działania masy, choćby bardzo małéj, tak w pracy wiedza podnosi skutek działania sił ludzkich. Raj utracony zdobywa się nazad pracą i przez pracę wieków rozwija się królestwo Boże na ziemi. „Witaj mi wielka, niepojęta ideo pracy! Bóg, co w biblii przeklął rodzaj ludzki, skazując go na pracę, przeklinał ojcowskim sercem; kara jego była razem pociechą. Kto się skarzy na pracę, ten życia nie pojął; ona jest wielką dźwignią, którą się porusza wszystko. Spoczynek, to śmierć, a praca to życie.“ *

Praca zasługuje, podobnie jak poprzednie ciałokształty, na to samo miano, już dla tego, że jest rzeczywiście pracą ciała, już że na ciałach natury się wyrabia, i co tworzy, kształtem ciała jest. Ogólnie zatym c i a ł o k s z t a ł t uważać będziemy, jako formę pochodną sił. A ponieważ nie ma innéj drogi do poznania sił natury, krom doświadczenia, i nie ma innego środka do spożytkowania ich ku potrzebom ludzkim, krom pracy, ztąd ciałokształty równie są konieczne, jak inne formy pochodne. Przez nie natura się ludziom do wiedzy objawia, przez nie powstaje nowy świat płodów ludzkich, w którym człowiek, jako duchowa istota, zamieszkuje.

Przechodząc do g a t u n k ó w, jako do drugiéj formy pierwotnéj w tym rzędzie, i wyszukując ich formy pochodne, natrafimy i tu z téj saméj przyczyny, co u ciałokształtów, na dwa ich osobne rodzaje: na p r z e d m i o t o w o - p o d m i o t o w e, czyli na przedmiotowości przez nas wyobrażane, i na p o d m i o t o w o - p r z e d m i o t o w e, czyli na podmiotowości przez nas uzewnętrzniane. Szukajmy najprzód pierwszych.

Siły wyprowadziły do bytu słońca i planety, ziemie i wo-

* Pamiętniki Nieznajomego p J. I. Kraszewskiego str. 167.

dy, światło i powietrze, rozliczność zwierząt, roślin i rzeczy kopalnych; a to wszystko w naturze gatunkami od siebie oddzielone, i w tych gatunkach utrzymujące się ciągłym tworzeniem się i rodzeniem. Długiego potrzeba było na to czasu, zanim człowiek naturę w téj gatunkowości tworów poznał i do wiedzy swojéj formami pochodnymi wyobraził. Nauki przyrodzone opisujące, zebrały wielowiekowych i pracowitych postrzeżeń wypadki i ułożyły z nich formy pochodne gatunkowe, na formy pierwotne gatunkowe. Rozwinęły się trzy wielkie królestwa natury: Zoologii, Botaniki i Mineralogii, dające mniéj więcéj dokładne wyobrażenia gatunków natury, na samą ziemię naszą ograniczonéj. Gatunki ciał niebieskich, astronomia zrazu także tylko na system nasz słoneczny ograniczyła. Wszelako i w tych zarysach rozległe i nieprzejrzane w szczegółach otworzyło się pole wiedzy, które nauki opisujące klasyfikowaniem, wedle pewnego przyjętego systemu, uporządkowały i przejrzalnymi uczyniły. Widoczna zatym, że celem nauk i systemów przyrodniczych jest: przedstawić gatunki tworów natury.

Na pozór zdaje się, jakby tu forma pierwotna do zupełności była przedstawialną, albowiem nauki przyrodzone nic innego przedstawić nie mogą nad to, co jest rzeczywiście w naturze pewnym gatunkiem, i takie przedstawienia zdają się być rzetelnym samych gatunków oznaczeniem. Lecz gatunek w naturze, jest to forma żywotna, żywotem swoim w żywocie wszystkich jestestw, ten gatunek stanowiących, utkwiona; jeżeli zaś ichtyologia opisuje wieloryba, gatunku jego na żaden sposób wyobrazić nie może, ale daje zawsze opis jednego tylko wieloryba; przedstawia zatym jednostkę, nie gatunek; daje obraz tworu, nie gatunku. I nie mogło być inaczéj. Opis jest obrazem, obraz kształtem, tworom tylko, nie gatunkom, właściwym. Gatunek natury kształtu nie ma, bo utajonym jest we wszystkich kształtach, w gatunku tym rozpłodzonych. Historya naturalna, zmuszona kształtować gatunki, by je wyobrazić, daje dla tego obrazy jednostkowych tworów, w miejsce gatunków natury. Zważywszy daléj, że życie każde jest nieskończonością treści i pojawów, i że go

zatym żaden opis wyczerpnąć nie jest zdolny; że prócz tego opis jednostki tworu, mający pretensyą być opisem gatunku, mniéj jeszcze wyczerpnąć może życie, nie już jednostki, ale całego gatunku — przekonywamy się, że nam nauki przyrodzone pochodne tylko dają formy na gatunki, i to formy bardzo niezupełne; że nie dają kopii gatunku, bo to niepodobna, ale dają sam kształt z jednostkowego tworu zdjęty, mniéj więcéj dokładny.

Gatunki natury są szczególnościami, do stałych form pojedyńczych tworów przywiązanymi. Natura zna tylko gatunki z koni, z wielorybów, z sosien, z niezabudek, z korali, z wapna, z kredy i t. p. Wyższe gatunki szczególności, jak n. p. zwierząt ssących, ryb, drzew, ziół, kamieni, kruszców i t. p. są teoretycznego znaczenia. Szczególność gatunkową naturalną stanowi typ, każdemu gatunkowi tworów właściwy, który pod wpływem klimatycznym, lub fizycznym, zmienić się i wyrodzić może w rodzaje i odmiany swoje, póty trwałe, póki wpływy te same istnieją. Historya naturalna nie miała dotąd względu na tę typowość gatunków, nie wyróżniała zawsze, co jest typem, a co jego przypadkową, do pewnego czasu tylko trwałą odmianą. Wiemy np. że tak zwana kszyca, dająca ziarno żyta wielkie, słomę grubą i rosłą, rozrzucającą się z jednego ziarna na wiele kłosów, i dla tego siejąca się rzadko — wyradza się w naszych stronach po kilku latach na żyto nasze zwyczajne, bo grunta, a może i klima nasze, mu nie służą. Podobnie widzimy, wyradzają się rasy koni i bydła, jedne się uszlachetniają, a drugie podleją. Rasy koni, owiec i bydła, dawno téż uważano tylko za odmiany gatunku konia i owcy, które przez pomięszanie krwi przenosić się nawet dadzą. Lecz typ sam, dla tego, że jest gatunkiem, nigdy się ani w inny typ zamienić, ani przenieść pomięszaniem krwi nie da. Historya naturalna liczy na ten sam sposób w jeden rząd lisy, wilki, psy, szakale, jak w inny rząd policza koty, lamparty, tygrysy, lwy, ostrowidze, dla podobieństwa pewnych poznak wspólnych. Tymczasem zdaje się, że pierwsze są tylko rasami, odmianami jednego

typu psa, podczas gdy drugie są osobnymi typami, a zatym gatunkami.

Téj więc gatunkowości idealnéj, jaką dają w historyi naturalnéj rzędy, klasy, gromady, nareszcie same królestwa, nie ma w naturze rzeczywiście. Gatunek bowiem, jak się to przy formach pierwotnych powiedziało, utrzymuje się przez rozpładzanie. W każdym tworze gatunkowym jest typ pewien, jako myśl boża, co gatunki do bytu wyprowadziła, i ten typ przelewając się naturalnym sposobem w zapłodzeniu i kształtowaniu nowych tworów, utrzymuje w nich gatunek, mogący, jak się rzekło, klimatycznym odmianom podlegać. Gdzie takiego naturalnego tworzenia się gatunku w naturze nie ma, tam i gatunku być nie może. Zwierzę zatym, ani ptak, ani żaden podobny ogólnik gatunkowy, nie przedstawia gatunku natury, bo takiego cale nie ma, ale przedstawia kształt na abstrakcyą gatunkową, którą samo pojęcie nasze tworzy, a wyobraźnia opisem kształtuje. *

Ponieważ kształty na abstrakcye gatunkowe, nie mają odpowiednich żywych jednostek w naturze, i są tylko upatrywaniem samych poszlak, wspólnych pewnéj liczbie tworów różnogatunkowych, oraz zestawieniem ich w jednę całość, przeto obraz taki tym bledszym będzie w kolorach i tém więcéj czczym co do treści, im abstrakcya będzie rozleglejszą. Ztąd się także tłomaczy różność systemów tak zoologicznych, jak botanicznych i mineralogicznych, wedle tego, czy te, lub owe poznaki były stanowczymi, których się przy gatunkowaniu trzymano; — ztąd trudność pomieszczenia wielu tworów już znanych i nowo poznawanych, do raz przyjętych klass i rzędów. — Są jestestwa postawione na rozstaju między roślinnością a zwierzęcością, których się botanicy wyrzekają, jako

* Teorya pochodzenia Darwina jedynie jest możliwą, że nie ma w naturze kształtów gatunkowych, ale jest nieustające przemienianie się kształtów pojedyńczych tworów na coraz doskonalsze, tak, że w typach początkowych już naznaczone były typy tworów doskonalszych

nieroślin, a zoologowie przyjąć ich nie chcą, jako niezwierząt np. Zoofity i Litofity. Johnston w dziele swojim: *a history of british sponges and lithophytes* * powiada, że dla tego najwięcéj wziął litofity za przedmiot badań swoich, że się ich naturaliści wyparli.

Wszystkie zatym porządki i układy nauk przyrodzonych opisujących, są tylko formami pochodnymi gatunków; kształtując je, przenoszą przedmiotowość natury w sferę wyobraźni podmiotowéj. Formy te wszakże są konieczne, bo nimi tylko natura da się w gatunkowościach swych poznać, a nieprzeliczoność tworów przejrzeć i uporządkować. Roztwiera się w nich obszerne pole nauk, kształcące umysł nasz, bo przedstawia nam i najobfitsze bogactwo form obraźni bożéj i najdoskonalszą mądrość w celowym ich ukształtowaniu. Promienie boskości, objawione w gatunkach natury, przyświecają ludzkości w naukach przyrodzonych. I dla tego z taką lubością, z takim poświęceniem i wytrwałością pracują na tym polu naturaliści; dla tego i dla uczących się historya naturalna ma pewien powab.

Każda umiejętność, jako system, tworzyła całokształt, który rozwijając się sam z siebie, był oraz samokształtem, i praca taka była pracą ducha, wyrobieniem się z siebie i przez siebie. Nauki przyrodzone opisujące, są także systemami, ale nie wewnętrznymi, tylko zewnętrznymi; urobionymi wedle pewnych poznak i spostrzeżeń. Nie jest to praca ducha z siebie, ale jest praca nad materyą, jest robota zmysłów: postrzeżenia, doświadczenia, zbierania, porównania, układania. Mając na uwadze nieprzejrzaną rozliczność tworów wszystkiego stworzenia, choćby tylko na powierzchni naszéj ziemi rozsianego, pojmiemy olbrzymią pracę, jakiéj potrzeba do ich rozgatunkowania, a następnie do ułożenia z nich systemu. Wieki starożytne zbierały się na fizykę Aristotelesa; wieki zbierały się na wydanie systemów Buffona, Lineusza, Wernera.

* Sprawozdanie z tego dzieła, które wyszło 1842, umieszczone w Archiwum Müllera dla anatomii i fizyologii z r. 1843 poszyt VI.

Co się pracą wieków mozolnymi postrzeżeniami nazbiera, z tego dopiero wedlej danych poznak budują się systemy porządków gatunkowych. Dla wyróżnienia ich od całokształtów umiejętnych nazywamy porządki nauk przyrodzonych, będące formami pochodnymi gatunków, praco-kształtami, bo rzeczywiście praca zmysłowa *(obserwacyjna)* jest ich podstawą.

Do praco-kształtów — i dla tego wyraz ten nam się nasunął — należeć także będą takie formy pochodne, które bezpośrednio praca w ten sposób rozwija, że formy wyobraźne na gatunkowościach natury urabia, i sama się wedle nich kształtuje. Jest to drugi rodzaj form pochodnych podmiotowo-przedmiotowych, które ludzkość, będąca także tylko gatunkiem natury, sobą samą przedstawialnymi czyni.

Gdy przez długie doświadczenie człowiek nabył wiadomości o gatunkach tworów, gdy ich własności i prawa rozpoznał, począł oraz te gatunki kształtować wedle potrzeb swoich. Ziemię uprawiał, po wodzie pływał i żeglował, powietrzem obracał wiatraki, w ogniu miękczył kruszce twarde, z drzewa urabiał sprzęty, z roślin brał żywności; jedne zwierzęta używał do pociągu, drugie na pokarm i przyodziewek; zgoła doświadczenie go nauczyło korzystać z całéj natury, czyli przekształcać naturę. — Ludzkość niebawem przedstawiła obraz pracującego mrówia, które obsiadło ziemię, obległo wszystkie jéj gatunki kształtów i wciąż je przerabia. Gdy jeden ani wszystkim potrzebom swoim zaradzić nie mógł, ani nie miał odpowiednich sił, ni zdolności, ni środków ku większym przedsięwzięciom, musiała nastąpić połączona praca wielu i utworzył się organizm pracy. Ludzkość pracująca rozpadła się i ukształtowała w żywe wielkie pracownie, z których każda miała osobny swój wydział, osobny charakter, osobne urządzenie pracy. I te to ukształtowane wydziały pracujących nazywamy praco-kształtami, w odpowiednim znaczeniu z ustawo-kształtami.

Pracokształty są to gatunki pracy, a jak praca jest pochodną formą siły, tak pracokształty są pochodnymi formami

gatunków natury. Gatunkują się podobnie między sobą, jak twory natury, bo gatunkowość tworów stanowi ich gatunkowość. Pracokształt, doskonaląc się zwolna, przechodzi z ojca na syna (kasty), z mistrza na ucznia (cechy), i odbywa się z małymi odmianami zawsze na ten sam sposób. Jest to przelewanie się pracy z pokolenia na pokolenie, jest i środek utrzymywania się jéj gatunków w pracokształtach. Powstają ztąd różne rodzaje zatrudnień ludzkich: rzemiosła, handel, kunszta i przemysł. W pierwiastkowym stanie ludzi przyjmują dzieje cztery główne zatrudnienia: p a s t e r s t w o, trudniące się chodowaniem owiec; ł o w i e c t w o, szukające pożywienia i przyodziewku ze zdobyczy dzikich zwierząt; r y b o ł ó s t w o, którego żywiołem woda i to, co w wodzie; nareszcie r ó l n i c t w o przywiązane do ziemi i jéj owoców. Potrzeby istotne, a późniéj zbytkowe, wyrodziły między ludźmi podział pracy i mnogość zatrudnień, będących tylolicznymi rękodziełami, czyli p r a c o - k s z t a ł a m i.

Że rękodzieła rzeczywiście są kształtami gatunków, przekonać się można łatwo, zważając, że każde kształtuje i obrabia głównie jeden gatunek tworów: drzewo, kruszec, ziemię, owoce i t. p. Z gatunków natury tworzą się zatym gatunki rękodzielne, wyroby stolarskie, kowalskie, zdunowe, rolnicze, ogrodnicze, leśnicze itp. Kształty pierwotne natury nie dały się inaczéj przekształcać na formy pochodne ludzkie, jak przez pracę, która je urobiła do potrzeb człowieka, a wedle głównych gatunków tworów natury ukształciły się w ludzkości główne gatunki pracowników.

Pracokształty robocze są więc formami pochodnymi gatunków, a jako takie, równie są konieczne jak pracokształty naukowe, bo bez nich człowiek nie wyszedłby ze stanu człowieka-zwierzęcia, ale jak zwierzęta zostawałby wiecznie w stanie dzikości. Było więc potrzebą, aby człowiek utracił raj szczęśliwości, aby był z niego wypędzon, i aby bramy tego ogrodu, gdzie miał żyć życiem zwierzęcia i wiecznie zostawać niemowlęciem, ssącym u piersi matki natury, — na zawsze za nim się zawarły. Nie bez przyczyny poezya ludu posta-

wiła tam na straży anioła z mieczem ognistym. Przez pracę człowiek staje się duchem-człowiekiem. Praca jego przeznaczeniem, bo jest pracownikiem w dziele królestwa bożego. Przez nią stał się panem natury, wziął w posługę żywioły i zwierzęta, i zmienił powierzchnię ziemi, którą zamieszkał. Dzicz zarasta, gdzie człowieka nie ma, rozświetla się oświata po ziemi częściach, po których ludy się rozsiadły. Ale człowiek sam nigdyby tego nie był dokazał. Dokazały pracokształty. Utrwalają się one na długo, jak gatunki tworów, ale zawsze tylko do czasu; — jak tamte powstają, mnożą się i giną. Wynalazki machin niejeden pracokształt zbytecznym uczyniły i jeszcze uczynią. Jak ziemia w coraz doskonalsze gatunki tworów się stroiła, tak oświata coraz doskonalsze wywołuje kształty pracy: rzemiosła zmieniają się w rękodzielnie i kunszta, praca rąk w przemysł. Pracokształty są pracą, a praca jest żywotem, teraźniejszością; ztąd podobnie, jak całokształty, utkwione są żywotem w jednostkach, to jest w ludziach pracujących, i jak całokształty zdolne są systemu organicznego w sobie. Widzimy to szczególniéj w fabrykach, gdzie rzemiosło, przemysł i sztuka połączone są w organiczny system.

Pracokształty nabierają zewnętrznego upostaciowania i tworzą cechy, giełdy, stany; rozpadają się na mistrzów, czeladź i uczniów; rozdzielają ludność na włościan i mieszczan, na robotników i rzemieślników, na rękodzielnych i przemysłowych, na kupujących i kupczących.

Umnictwo daje nam tu należyty pogląd w różnicę względną ludzi, od wieków się utrzymującą, i wyświeca oraz znaczenie tak nazwanego stanu wyższego i niższego. Ponieważ całokształty, jako formy pochodne ustaw, i pracokształty, jako formy pochodne gatunków, kształtują się w ludzkości i w niéj utkwiony mają żywot swój, więc są jedni z ludzi, którzy przedstawiają każdoczesne oblicze ustaw, i są środkiem do rozwijania ideałów; i są inni, którzy przedstawiają każdoczesny stan pochodnych form gatunkowych, jaki się w pracy i przemyśle przedstawia. Tam więc rozwija się idealność, tu

realność; tam jest stan uczonych, tu przemysłowych; — tam potęga władzy, wiedzy ideału, tu potęga zamożności, pracy, siły; — tam stan urzędników, uczonych, kapłanów, zgoła ludzi ustawowych, tu stan rzemieślników, przemysłowych, rolników, zgoła stan pracowitych. — Oba stany są sobie równe i szanowne, i oba konieczne. W jednym i w drugim świecą promienie wszechmocy, tam ideałów, tu sił. Ani siła od ideału nie jest podlejszą; bo siła jest obłoczą prawa natury, a ideał obłoczą idei bożéj; obie zaś co do treści są tą samą mądrością bożą. Wszelako stan pierwszy uważano i uznano za wyższy, a drugi za niższy. Filozof Steffens powiedział, że *„dla nisko urodzonego praca jest rozkoszą, zaś dla szlachetnie urodzonego rozkosz jest pracą.“* Zdanie to wzięto mu bardzo za złe, * bo rozumiano, że chciał powiedzieć, iż nieszlachetni do pracy, szlachetni do rozkoszy urodzeni. Ja sądzę, że takiéj niedorzeczności Steffens powiedzieć nie mógł. i że zapewne miał na myśli nasz podział zatrudnień na prace ustawowe, czyli idealne, i na prace gatunkowe, czyli wyroby. Tam jest praca umysłowa, tu materyalna; ztąd tam idealność, a jako taka, rozkosz moralna jest pracą; tu praca rękodzielna, ręczna i przemysłowa jest rozkoszą, bo prowadzi dopiero do dóbr idealnych. To jedno chyba zarzucićby można autorowi, że idąc za opinią wieku, stan pracowitych nisko urodzonymi, a stan umysłowych szlachetnie urodzonymi nazwał, gdy w pojęciu filozoficznym oba stany zupełnie sobie są co do godności równe.

Wszakże różnice obu stanów już starożytność uczuła i wypiętnowała. Kasty Indyan i Egipcyan z tego pojęcia głównie wypłynęły. Indyanie brzydzili się i za nieczystych uważali swoich *Parias* (robotników), a Egipcyanie podobnie pogardzali swoimi *Hiksos* (pasterzami), jedynie dla tego, że pracę i obcowanie z naturą uważali za rzecz podłą, w porównaniu z pracą ducha, jaką jest władza, nauka, religia, odwaga. U Greków i Rzymian wolnym człowiekiem był obywatel. Zatrudnienia

* Menzel historya lit. niemieckiéj, tom I. str. 304, wyd. 2gie.

jego były czysto ustawowe, a rzemiosła, rolnictwo, przemysł, zostawione ludziom podlejszym, albo niewolnikom. Szlachectwo, jak wiadomo, do najpóźniejszych czasów brzydziło się rzemiosłem i kupiectwem, a uprawa ról podobnie była poddanym samym przekazana. Ten rozstęp stanów, który się w rzeczywistości wśród narodów objawił, nie był zatym przypadkowym, ale na istotnéj różnicy cało-kształtów i praco-kształtów, któreśmy wskazali, opartym.

Jakiż jest w téj mierze postęp czasu? Oto stan nazwany niższym, uczuł to upośledzenie swoje i starał się zostać stanem wyższym, to jest podnieść się do zatrudnień, które wyższość stanu stanowią, innymi słowy: przejść z pracokształtów do całokształtów. Historya rzymska w walce kilkowiekowéj plebeuszów z patrycyuszami tę dążność przedstawia. Dążność taka nie mogła osięgnąć celu, bo chociaż ludzie z pracy przechodzili do ustawy, zawsze jednak pozostał przedział między ustawowymi a pracowitymi.

W średnich wiekach wyrobił się stan średni. Dążności jego były rozsądniejsze. Zostawił ustawowym ustawodawstwo, a sobie pracę; ale podniósł pracę do równego z ustawodawstwem znaczenia, raz przez zamożność i bogactwo, powtóre przez silny, wewnętrzny téj pracy organizm, równający się całokształtowym organizmom społecznym. Nie ustał wszakże przedział. Był jeszcze zawsze stan wyższy i niższy, ale były już oba równie potężne, a nieraz mieszczanie przenosili szlachtę potęgą bogactw, przemysłu, a nawet oświaty. Utworzył się krom tego w stanie niższym duch korporacyjny, który całości nadawał znaczenie i siłę, a godność każdego pojedyńczego członka podnosił. Stan średni był zatym wielkim postępem czasu, ale na owe wieki. Dziś go wznawiać u narodów, gdzie się nie wyrobił, byłoby iść wstecz, nie naprzód. Od rewolucyi francuzkiéj stało się inne zadanie czasu. Jest dążność niwelacyi stanów, zniesienia *de facto* różnicy między stanem wyższym i niższym. Dążenie to nazywa się d e m o k r a t y c z n y m. Jeżeliby pod tym kto chciał rozumieć zniesienie różnicy stanowych zatrudnień, marzyłby o rzeczach niepodo-

bnych, bo pracokształty i całokształty wiecznie były, są i będą. Zawsze więc będą ludzie ustawowi i pracowici. Ani do tego nigdy przyjść nie może, aby się do wyższych i rozleglejszych zatrudnień wyższe i rozleglejsze nie przywięzywało znaczenie. Dążeniom nowoczesnym zatym o to tylko chodzić może, aby nie było stanu wyższego i niższego, ze względu na prawa i swobody, tak polityczne, jak społeczne; ale aby był tylko jeden stan, jedna pracownia narodu w rozmaitych jego kierunkach, tak idealnych, jak realnych, z równymi prawami w społeczności i państwie. Demokracya tak pojęta dojść musi kiedyś koniecznie do celu, bo cel takiego zrównania polega na równości całokształtów i pracokształtów, wywodzących pochodzenie swoje z sił natury i z ideałów, z których i jedne i drugie są boskością. N i e t y l k o w ł a d z a a l e i p r a c a p o c h o d z i o d B o g a. Tam i tu jest Bóg obecnym, i równe są z tego tytułu prawa pracujących, jak rządzących.

Ludzie stanu wyższego, będący w posiadaniu władzy, nauki, w ogóle ludzie idealnego znaczenia, nie zstąpią dobrowolnie z tego stanowiska, które czterdzieści wieków za wyższe uważało. Ruch postępowy musi zatym wychodzić od ludzi niższego stanu, ale nie na sposób plebeuszów rzymskich, ani nie na sposób ludzi dawnych średniostanowych; lecz na sposób, który obie te dążności połącza. To jest: ludzie niższego stanu, nie przestając reprezentować pracokształtów, i utrzymywać ich znaczenia przez zamożność i przemysł, będą chcieli oraz reprezentować całokształty, a tym sposobem połączyć w swym stanie i rozwoje ideałów i rozwoje sił, czyli połączyć w sobie idealnych i realnych ludzi. Tak się téż dzieje. Lafitte zostawszy pierwszym ministrem Francyi, nie przestał być bankierem, i w głównym gmachu pocztowym (we Francyi są poczty przedsięwzięciem prywatnych) czytać można było jak dawniéj: *Roulage de Lafitte et Comp.* Izby komunalne, departamentowe i prawodawcze, zapełniają się deputowanymi i najwyższymi prawodawcami narodu, którzy nie przestają być kupcami, fabrykantami, rólnikami, rzemieślnikami itp.

Łatwo przewidzieć wypadek, jaki ostatecznie ztąd nastą-

pić musi. Gdy się ze stanem niższym najwyższe nawet idealności połączą, utworzyć się musi stan, będący jednością pracokształtów i całokształtów, a przed nim ukorzyć się i ustąpić będzie musiał miejsca stan, mający pretensyą do reprezentowania samych ustaw. Wyższość jego, tylu wiekami uświęcona, mogła istnieć dopóty, dopóki będąc sama jednostronną, miała także tylko jednostronność innego stanu — same pracokształty — przed sobą; lecz gdy się ujrzy jednostronnością naprzeciw stanowi, który będzie jednością ustaw i prac, ujrzy się oraz niższością, i do stanu owego, co tę jedność zdobył, sama wstępować i garnąć się będzie musiała.

Oto jest demokratyczny charakter dążeń czasu naszego i następnéj przyszłości. Środkami do tego jest oświata i zamożność ludu. Otworzyć ludowi wszystkie środki wykształcenia się, wyrwać go z nędzy i niedoli przez stósowny organizm pracy, — oto cel dzisiejszych dążeń demokratycznych, szlachetny i wielki, i tylko wypaczanie tego celu przez środki niewłaściwe, jako to przez komunizm, albo gwałtowne wydzieranie własności itp., mogły na owe dążenia rzucić niezasłużoną potwarz i sprowadzić do nich wstręt i odrazę. *

Porównywając pracokształty naukowe i społeczne ze sobą, widzimy, że w takim do siebie zostają stosunku, jak całokształty umiejętne do całokształtów społecznych. Nauki przyrodzone, a bliżéj jeszcze technologia, wywierają bezpośredni wpływ na rozwijanie się rękodzieł i przemysłu, i dopiero téż z odrodzeniem się nauk przyrodzonych praca uszlachetnioną i podniesioną została do niesłychanéj dawniéj potęgi i do godności, dorównywającéj znaczeniu idealnéj pracy ducha. Kwestya dzisiejsza, poruszana w przedmiocie wychowania publicznego, o szkołach realnych, niedzielnych, o stowarzyszeniach

* Nie dawno jeszcze temu demokrata uchodził za rewolucyonistę, za nieprzyjaciela porządku społecznego. Dziś demokratyczne zasady przesiąkły stosunki społeczne i polityczne. Czym dawniéj była demokracya, tym dziś jest demagogia, socyalizm, komunizm. Chociaż i te nazwy zmienią zczasem swój rewolucyjny i antispołeczny charakter.

odczytowych, o przypuszczeniu kobiet do zatrudnień męzkich, jest odzywającym się głosem wyzwolonéj pracy, roszczącéj słuszne prawo do równych i odpowiednich środków ukształcenia naukowego swych uczniów, jakimi się dotąd w swoim zakresie, tylko szkoły wyższe ustawowe cieszyły. Pracokształty chcą stać na równi z ustawokształtami, i dla tego to wołanie o szkoły realne. *

Przeciwnie słabym początkom nauk przyrodzonych, odpowiadały także słabe początki pracy i jéj kształtów. Nie było w nich istotnego organizmu, który się dopiero w wiekach średnich rozwijać począł. Jest więc między obydwoma rodzajami pracokształtów wyraźny związek czasowy, jest i jedność charakteru robót zmysłowych: spostrzeżeń, doświadczeń, wynalazku i przemysłu, i to z nich właśnie jednę kategoryą form pochodnych tworzy. Jedne i drugie są wyobraźni ludzkiéj dziełem, postaciującéj gatunkowość natury i, stósownie do téj gatunkowości, rozkładającéj także ludzkość na osobne gatunkowe kształty. Jeżeli zważymy na rozległość i coraz większy rozrost trzech królestw natury, jak nam je systemy historyi naturalnéj przedstawiają, i na rozległy i pomnażający się organizm pracy po narodach; jeżeli z drugiéj strony pojrzymy na odległe początki nauk przyrodzonych i zatrudnień ludzkich, sięgające zaraz pierwszych zawiązków społeczeństwa, — przekonamy się, że świat, jaki nam pracokształty roztwierają, jest nierównie obszerny, jak świat całokształtów, że się rozciąga na wszystkie wieki i na ludzkość całą, i że stanowi świat r e a ł u, równie potężny, jak świat i d e a ł u.

Sztuki piękne, z natury swojéj sięgające we wszystkie formy pochodne, sięgają także w pracokształty, choć dla przewagi realności nad idealnością nie tak obfity w nich dla siebie plon znajdują. Powiązane bezpośrednio z pożytkiem, o tyle tylko rozwinąć się mogą, o ile cel pożytku na tym nie traci. Są zatym najczęściéj w posłudze samego pożytku, a w naukach przyrodzonych wskazane są na samo naśladowanie natury. Wszelako z podniesieniem się pracokształtów do coraz wyższego

* Rozprawa moja w roku 1845: *O szkołach realnych.*

stanowiska i sztuki piękne właściwsze sobie także w nich znajdują pole. W nowszych mianowicie czasach z rękodzielniami oraz artystostwo plastyczne połączonym zostało. Styl piękny, obrazowy, poetyczny, przeszedł do nauk przyrodzonych opisowych, jak w Buffona dziełach, w Cuvier-go badaniach, i w Alexandra Humbolda żywych natury opisach. W podróżach natrafiamy nieraz na najpyszniejsze obrazy natury, opisane w silnym, poetycznym zachwycie. Te same wrażenia, z żywéj natury zdjęte, nastroiły także wyobraźnię malarzy i utworzyły nowy oddział malarstwa idealnego, zdejmowania okolic, krajowicami zwanych, przedstawiania krasy kwiatów, owoców i innych bogactw natury. Sztuka nareszcie, połączona z naturą. wywołała ogrody już w starożytności słynne; w bliższym znaczeniu są ogrody, botaniczne i zwierzyńce sztukami pracokształtowymi. Z pracokształtów społecznych niektóre, jak złotnictwo, dawno już podniosło się do wysokości i znaczenia sztuki.

Naszych czasów zadaniem jest zidealizować pracę i wynieść rzemieślnika na artystę. Co w téj mierze już zdziałano, n. p. w zdunowych robotach, przechodzi wszelkie oczekiwanie. Anioł archanioł nad portalem nowego kościoła na Werderze w Berlinie, nie ustępujący w niczym snycerskiemu dziełu, wyszedł z pieca garncarskiego. Wystawy roczne rękodzieł i przemysłu w Anglii, Francyi i Niemczech, aż nadto poświadczają, jaki postęp czyni praca, połączona ze sztuką, i tworząca z mistrzów rzemieślniczych, mistrzów artystycznych. Co dziś staje się rzeczywistością, było u starożytnych tylko poezyą, ale było prawdą przeczuwaną. Bo kiedy opisują najmisterniejsze roboty — n. p. Owidyusza opis drzwi spiżowych na zamku słonecznym, w Przemian księdze IIgiéj — które wyszły z kuźni Wulkanowéj, zrobili wyraźnie z kowala artystę. Atoli był to kowal w niebie, nie na ziemi; w poezyi, nie w rzeczywistości.

Przechodzimy do ostatniéj, najniższéj formy pierwotnéj, czyli do kształtów. Wszystkie poprzednie formy pochodne tworzyły się tym sposobem, żeśmy tę najniższą formę kształtów, na wyższe formy pierwotne przenosili. Wedle naszego umniczego stanowiska, każda forma pierwotna była wypełniona treścią, była jéj obłoczą. Przeniesienie kształtów na inne formy pierwotne nie mogło się dziać innym sposobem, jak przemianą samych form oderwanych, niewypełnionych. To jest we formach wyższych, odrzucając z nich obłocz nieprzedstawialną, zatrzymywaliśmy treść, i ubierali ją w przedstawialną, oderwaną formę kształtów. Tym sposobem utworzyły się nowe formy wypełnione, zwane pochodnymi, będące niestósownością treści i formy, a raczéj zniżeniem treści do niskości formy. W tym działaniu leży raz możność postępu i doskonalenia form pochodnych, przez wyrabianie coraz doskonalszych i bardziéj odpowiednich kształtów; drugi raz leży takiego działania konieczność, bo żywot człowieka, utkwiony w świecie samych kształtów, tą tylko drogą przyjść może do pojęcia i wiedzy form pierwotnych, niekształtowych.

Z tego to względu i kształty same, jako ostatnia forma pierwotna, acz się same na siebie przenieść nie dadzą, będą jednak miały swoje formy pochodne, a nawet mieć je będą musiały. Kształt bowiem, jako forma wypełniona treścią, jest możnością żywota; jest umysłowością żywą tworu każdego, jest to twór żywy, jako dwójca uważany. Dla tego téż kształt, jako obłocz życia tworu, jest nieustającym ruchem, nieustającą metamorfozą. Ani taka treść, ani taka, co chwila zmienna forma, nie jest przedstawialną. Aby zatym kształt przedstawialnym uczynić, trzeba i tu oddzielić formę od treści, dać treści formę inną, trwałą, niezmieniającą się, nieżywotną, bo tylko taka będzie przedstawialną. Atoli widoczna, że treść żywotna, w formę nieżywotną obleczona, sama zniezywotnieć musi, i w takim nowym połączeniu powstanie forma pochodna kształtu, na jego formę pierwotną. Nie będzie to kształt tworu, w którym jest życie, ale tworo-kształt, z życia obrany, a jednak życie chcący przedstawić, — będzie martwe wyobraźni dzieło.

Tworokształty będą tak, jak pracokształty i całokształty, dwojakiego rodzaju, z powodu dwojakiéj przedmiotowości, to jest, ludzkości i natury, z których wyobraźnia formy pochodne urabia. Jedne będą znowu przedmiotowo-podmiotowe, przenoszące świat przedmiotów w wyobrażenia podmiotu; drugie podmiotowo-przedmiotowe, wysadzające kształty podmiotowéj wyobraźni w przedmiotowość.

Natura człowieka postawiła przez zmysły w stosunek do reszty tworów. Każdy twór, zmysłami odniesiony do wiedzy człowieka, daje w niéj obraz siebie, czyli wyobrażenie siebie. Jak się wyobrażenia tworzą, jest już zadaniem umnictwa szczególnego, czyli filozofii wyobraźni jednostkowego ducha. Nie o te wyobrażenia nam tu chodzi. Są to bowiem formy psychologiczne, obrazy wewnątrz nas. Nasze zaś formy pochodne są zewnętrzne, pojawne, rzeczywistą treścią wypełnione.

Gdyby człowiek sam jeden był na świecie, czyli gdyby go Bóg nie był przeznaczył na pracownika swojego w winnicy ideałów, i nie zrobił go dla tego, istotą społeczną — wystarczyłyby mu same wyobrażenia, drogą zmysłów w umysł wdrożone, a pamięcią zatrzymane. Widzimy téż, że te wyobrażenia ma i zwierzę, i wystarczają mu zupełnie. Ale gdy człowiek, jako istota społeczna, łączyć się ze współludźmi musi, nie ku gromadnemu pożyciu, ale ku rozwijaniu ideałów przez wiedzę i kształtowanie, rodzi się w nim potrzeba uzewnętrznienia, czyli wyrażenia wewnętrznych wyobrażeń. Tak powstaje i poczyna się mowa ludzka. Człowiek słyszał grzmot i drugi go słyszał, i obydwaj z przestrachem wskazali w górę. Grzmot minął, przyszedł trzeci, chcieli mu udzielić ten przestrach, mogli wskazać w górę, na znak, że tam grzmiało, ale grzmot sam i drzenie ciała musieli oddać głosem naśladującym. Człowiek znalazł ku temu gotowy materyał: głos z piersi, dowolnie wydobyć się dający, i narzędzia głosowe, dowolnie go urabiające. Tak powstał wyraz — słowo.

Rzeczowniki zmysłowe były pierwszymi wyrazami mowy, a najpierwszymi wyrazy malownicze, to jest, głos natury naśladujące. Na drugim rzędzie szły zaraz słowa w czasach przeszłych, bo co się obecnie działo, można było wskazać, tylko co

przeszło, a potym co przyjść miało, stało się potrzebą wyrażenia. Wprzódy były przymiotniki, a po nich dopiero rzeczowniki umysłowe, bo wprzódy poznano przymiot w rzeczy i z rzeczą, a dopiero potym umiano ją w oderwaniu pojąć. Zaimki, przyjmki, przysłówki nieprzymiotne, spójniki, są z natury swojéj abstrakcyami, bo wyrażają samą stosunkowość, i dla tego najpóźniéj w mowie się pojawiły. Jeżelibyśmy wykrzykniki do części mowy chcieli policzyć, trzebaby je na samym czele tworzących się wyrazów postawić. Już samo westchnienie jest najpierwszą i najprostszą postacią mówienia. Wyrazy pierwotne są krótkie, jednosyllabne, i jako takie są jeszcze dziś śladem, po którym następstwo tworzenia się wyrazów mowy dochodzić można; wszystkie wyrazy pochodne są dłuższe i dla tego późniejsze.

Jesteśmy za naturalnym początkiem mowy, na sposób w ogólnych tylko rysach wskazany, i nie przypuszczamy, jak to przypuszczali inni, aby mowa była przyrodzonym darem pierwszych ludzi. Jeżeli nas uderza w języku każdym osobliwa nieraz trafność w wyrazach, nieskończona głębia pojęcia, stosownym wyrazem oddana; jeżeli w konstrukcyi wyrazów, w przyrostkach i zmianach, nadzwyczajne panuje bogactwo form, a w nich świeci mądrość prawie boska; — jeżeli to wszystko niepodobnym nam czyni przypuszczenie takiéj doskonałości pojęć, i takiego znawstwa stosunków, i takiéj mądrości języka, w pierwiastkowych dzikich zawiązkach narodów; — to cudowność ta znika, gdy się bliżéj rzeczy przypatrzymy. — Uważmy, że czas kształcenia się języków na tysiące lat liczyć trzeba. Bo gdy wszystkie indo-europejskie języki jednę stanowią familię języków, co wedle dzisiejszego *sanskritu,* z jednéj kolebki, może ze środkowéj Azyi się rozwinęły — języki europejskie nie dopiero w Europie, ale już w owéj kolebce narodów kształciły się. Uważmy daléj, że ludy pierwiastkowe, by téż jeszcze w stanie barbarzyństwa, nie miały wprawdzie wyrozumowanych, filozoficznych pojęć, ale miały za to pod wpływem chwilowego natchnienia jasnowidzenie, i n t u i c y ą prawdy, i gdy w takiéj chwili natchnienia człowiek natury wyraz utworzył, wlał w niego całą siłę tego natchnienia prawdy,

cały płomień jéj jasności, całą pełnię i głębię jéj treści. Dla tego to, im bardziéj idziemy wstecz po historyi języka jakiego, tym znajdujemy w nim więcéj jędrności, więcéj głębi, pełni i siły, a mniéj gibkości i wyrobienia, — czyli więcéj treści, mniéj formy. Uważmy nakoniec, że języki wciąż się tworzą, bogacą w wyrazy, urabiają w formy; że się jeden język na drugim kształci; — ileżto nowsze języki nie zawdzięczają w téj mierze greckiemu i łacińskiemu! — Że historya języka daje niezaparte dowody postępowego rozwijania się; że niedostatek wyrazów, na wyobrażenia późniejsze, czuć się daje dziś jeszcze w językach, na niskim stopniu oświaty i wykształcenia stojących, to wszystko dowodzi, że języki się tworzą, nie rodzą.

Musieliśmy mowę ludzką dowodnie przedstawić, jako dzieło twórczéj wyobraźni ludzkiéj, a nie jako dar pierwotnym ludziom przyrodzony, lub nadprzyrodzonym sposobem im nadany, aby w niéj okazać formy pochodne kształtów; inaczéj byłaby mowa nie wyobraźni ludzkiéj, ale obraźni boskiéj dziełem. Mowa jest środkiem do rozwijania ideałów przez ludzkość społeczną, dla tego urabia się na głosie, którym odbył sie pierwszy ożenek potęg ducha z materyą, w wielkiéj przewadze pierwszego nad drugą. Niesłychana dla tego jest potęga mowy, bo w niéj upostaciowaną jest idealność ducha nieśmiertelnego i idealność ducha bożego, co się przez narody i ludzkość rozwija. „Mowa — powiada Jezierski — podobną jest do oceanu. Tam każda kropelka drobniutka ugina się przed tchnieniem, schwytana w dłoń usycha i niknie — lecz rzucona w ogół, burzy się, wzdyma i pochłania olbrzymy, znać taką potęgę czuje w sobie przez należenie do masy. Mowa jest jeszcze podobna do narodu, co rodzi się i umiera w indywiduach, a w całości roztacza się daleko, żyje i myśli przez wieki wieków.“ *

Twór każdy natury stał się przez działanie zmysłów wyobrażeniem wyobraźni, a to wyobrażenie, wysadzone znowu na zewnątrz przez głos, stało się w y r a z e m, s ł o w e m. Tą

* Przygotowania do wiedzy mowy polskiéj przez Felixa Jezierskiego. Warszawa 1843. str. 11.

drogą twór (mówimy tu zawsze o dwójcy jego, a zatym o kształcie) stał się przedstawialnym, a raczéj przedstawionym. Powiesz słońce, dąb, kamień, a przedstawiłeś twory same, tymi wyrazami naznaczone (rzeczowniki zmysłowe). Tym sposobem wszelka między tworami stosunkowość przedmiotowa, tak czasu, jak przestrzeni (liczby, przyimki i spadki), wszystkie ich materyalne właściwości, jedność każdego tworu stanowiące (przymiotniki), wszystkie objawy ich życia (słowa) i tegǫ żywota właściwości (przysłówki), oraz wzajemne do siebie, lub do człowieka stosunki (spójniki i spadki słów), nareszcie człowiek sam w osobowości, czyli w wyosobieniu swojim (zaimki) — dadzą sie przez wyrazy przedstawić, chociaż same z siebie nie są przedstawialnymi. Ztąd w naszym języku r z e c z znaczy mowę, a r z e c, albo r z e k n ą ć, tyle co mówić, to jest rzeczy oznaczać.

Możnaby zarzucić, że ze względu na pierwotną formę kształtów, same tylko rzeczowniki zmysłowe są ich wyrazami, i że zatym z całego zapasu słów, język składających, one jedne są formami kształtów pochodnymi, wszystkie zaś inne są wyrazami na p o j ę c i a, nie na k s z t a ł t y. Zarzut ten znika. Bo i pojęcia, aby się mogły oblec w w y r a z y, muszą się wprzódy oblec w w y o b r a ż e n i a. Każde pojęcie jest i musi być wyobrażalne, inaczéj nie dałoby się do wiedzy odnieść. Pojęcie jest treścią, która koniecznie formy potrzebuje; jest myślą, którą koniecznie wyobraźnia wyobrazić musi. Do zakończenia każdego spadku rzeczownika, lub słowa, przywiązane jest pewne osobne pojęciowe wyobrażenie: powiadasz „c z ł o w i e k o w i“ obok wyobrażenia tworu, masz oraz wyobrażenie kierunku ku niemu; które następnymi wyrazami „B ó g d a ł r o z u m“ w ten sposób bliżéj się oznacza, że był to kierunek rozumu do człowieka, który mu się dostał przez Boga. Powiadasz „piszecie“ zyskujesz nie tylko wyobrażenie, jaki jest rodzaj działania, ale oraz czasu, osoby i liczby, co wszystko wypowiada zakończenie c i e. Każdy przyjimek daje nam pewne oznaczenie przestrzenne miejsca, w jakim się przedmioty do siebie znajdują. Gdy mówimy „pióro na stole,“ musimy sobie koniecznie wystawić nietylko kstałty pióra i stołu, ale oraz

miejscowego ich do siebie stosunku, że jedno na powierzchni drugiego leży. Mówi kto: „chodziłem prędko“ a każdy, słysząc te wyrazy, wyobraża nietylko osobę mówiącą, jako tę, która chodziła, ale oraz objaw jéj czynności żywotnéj „c h o d z e n i a“ we wszystkich kształtach, przez jakie się takowe odbywa; wyobraża sobie kształty, przez które się prędkość chodzącego znamionuje, nareszcie czas, w którym się ta czynność odbyła. Zgoła wszystkie stosunkowości, będące rzeczywiście tylko pojęciami, a na które w języku znajdujemy wyrazy i ich odmiany, dają zawsze tylko wyobrażenia tych kształtów, przez które się stosunkowość objawia, lub objawiła. Jakikolwiek więc będzie wyraz mowy, na oddanie stosunkowości użyty, nigdy jéj nie wyraża bezpośrednio, ale pośrednio, to jest: nie daje samego pojęcia, saméj myśli, ale daje zawsze wyobrażone kształty tworów, na których, i przez które, w naturze owo pojęcie i owa myśl się wyraziły.

Ztąd pochodzi, że wszystkie oderwane pojęcia i ogólniki, wszelkie idealności i najgłębsze myśli filozoficzne, aby były wyrażonymi, muszą być koniecznie wprzódy wyobrażonymi; a że dla nich nie ma odpowiednich kształtów w naturze, bo natura daje same stosunkowości tworów, one zaś są stosunkowościami duchowych idealności — więc twórca wyrazów na pojęcia filozoficzne i idealne musi pożyczać u natury kształtów, nimi pojęcia swoje wyobrażać, i dopiero z odpowiednich wyrazów kształtowych tworzyć na pojęcia wyrazy symboliczne. Symboliczność wyrazu jest węzłem między światem pojęć duchowych, a światem tworów. A że oba światy są jednością myśli bożéj, więc ten wyraz umysłowy będzie najdokładniéj utworzony, który się do téj jedności najwięcéj zbliża. Wyraz taki, acz nowoutworzony, nie będzie nam obcy; bylebyśmy się wsłuchali w niego, zda nam się tak prawdziwy, jakby nam z ust był wyjęty; tak rodzimy, jakby już dawno do rodziny języka naszego należał. Wszystkie wyrazy umysłowe odnoszą się zawsze do zmysłowych wyobrażeń, i nimi się do wiedzy wyrażają. P ł a t a, z a p ł a t a odnosi się do p ł ó t n a; bo w pierwiastkowym stanie przodkowie nasi, prowadząc handel wymiany, płótnem płacili, co nabywali. C e n o t a, c n o t a,

odnosi się do c e n y, wartości, a cena znowu jako pożyczony z obcego języka wyraz, do c e n y, jako misy. Wyrazy m ę s t w o, u w a g a, s ą d, r o z s ą d e k, p o j ę c i e, w y o b r a ż e n i e, z d a n i e i tyle innych, wyraźne noszą na sobie cechy zmysłowych kształtów, którymi się umysłowość wyobraża. W innych trudno odgadnąć zmysłowy pierwiastek, jak m ą d r o ś ć, d o b r o (może od b r a ć w zmysłowym znaczeniu: brać, co przydatne, pożyteczne), z ł e (zdaje się od niemieckiego *schlecht* = złe) itd.

Dla trudności dobierania stosownych wyrazów na nowe pojęcia, najczęściéj pożyczamy nazw u starożytnych języków, czego szczególniéj filozoficzny język niemiecki dowodem. Nasz Śniadecki powiedział, że co się nie da w narodowym języku do zrozumienia wyrazić, to ani rozumowi, ani narodowi nie jest potrzebnym. Rzeczywiście narodowa filozofia może i powinna z języka, jako z głównego narodowości źródła wypłynąć, i znaleźć w nim dostateczny materyał do wyrażenia się. Wszelako, jeżeli pisarze obcych wyrazów w niedostatku ojczystych używają, nie idzie za tym, aby ten niedostatek leżał koniecznie w języku, i aby dla tego pojęcia, z saméj pisarza winy, nie po polsku wyrażone, na nic się Polakowi przydać nie miały. Aby tak temu pożyczaniu wyrazów u obcych, jak niewłaściwemu kuciu wyrazów swojskich zapobiedz, wielką staje się potrzebą u nas ułożenie języka źródłosłowowego, na jakim językowi naszemu zupełnie zbywa. Słownik taki dopełniłby dopiero nieocenioną z innych miar pracę Lindego. W dziele tak dopełnionym miałby każdy wyraz swoję osobną historyą, i całość taka dałaby pojrzenie, nietylko w bogactwo języka naszego, ale co więcéj znaczy, odsłoniłaby samo źródło tego bogactwa, narodowy typ, czyli modłę kształtowania się mowy naszéj.

Jeżeli więc tak jest, że każdy wyraz mowy daje zawsze jakieś wyobrażenie, a to wyobrażenie do kształtów natury, czy to rzeczywiście, czy symbolicznie, odnosi się, musimy przeto cały język uważać jako zbiór wyrazów, przez które same kształty natury wyobrażonymi zostały, a tym samym jako zbiór ich form pochodnych.

Z tego wszystkiego, cośmy dotąd o tworzeniu się mowy

i wyrazów powiedzieli, podaje się oraz sam przez się charakter ich pochodny. Żaden wyraz nie przedstawia rzeczywiście formy swojéj pierwotnéj, ale ściągając ją w zakres przedstawialności, aby się do wiedzy naszéj obudzić mogła, daje tylko niedostateczny jéj obraz, daje symbol na rzecz, a nie rzecz samą. Obraz rzeczy, czyli wyobrażenie jéj jest w nas, środkiem zmysłów przez wyobraźnię ukształtowany; wyraz mowy jest bezpośrednio tego wyobrażenia, a pośrednio odpowiedniego przedmiotu znakiem. Ztąd symboliczność każdéj mowy i potrzeba uczenia się każdéj; trzeba znać, jakie znaczenie, jakie wyobrażenie jest do głosu, tak właśnie na wyraz urobionego, przywiązane. Ztąd różność języków: raz dla tego, że wyobrażenia kształtów, będących nieskończoną pełnią życia i ciągłą form metamorfozą, nie mogą im w zupełności być odpowiednie, i dla tego różnie u różnych ludzi rozwijać się muszą, zkąd i wyrazy tych samych wyobrażonych przedmiotów muszą być różne; — powtóre dla tego, że artykulacya samego głosu nieskończenie może być rozmaita, bo i w głosie życie się objawia. Te same głoski każdy inny naród inaczéj wymawia, bo je inaczéj artykuluje (urabia): jedne narody mają ich więcéj, drugie mniéj; dla tego taka trudność cudzoziemcowi nauczyć się języków słowiańskich, że miękczeń, tym językom właściwych, artykulować w własnym języku nie nawykł. Głoski alfabetu nie wyczerpują w żadnéj mierze artykulacyi głosowych; mogłaby ich być daleko większa liczba, bo ileż to odmian głosu nie da się w uściech wyrobić! U Kaffrów jest np. spółgłoska, naśladująca kląskanie.

Wyrazy mowy są przeto tylko pośrednimi wyrazami na kształty natury, i dla tego są symbolicznego charakteru. Są to pomniki, jak w dziejokształtach, z tą różnicą, że nie są pomnikami przeszłości, jak tamte, ale istniejącéj zawsze teraźniejszości; pomniki kształtów, nie czynów; przestrzeni, nie czasu. Wyraz, jako pomnik kształtu, jest krótkotrwały; z przebrzmieniem głosu przemija. Pamięć stanowi jego utrwalenie podmiotowe, i dla tego mowa jest w nas, jest tam, gdzie jest skład wyobrażeń kształtowych. Ztąd wyrazy mowy są formy kształtów pochodne, p r z e d m i o t o w o - p o d m i o-

t o w e. Dadzą się wszakże zamienić na formy pochodne, p o d m i o t o w o - p r z e d m i o t o w e, skoro je utrwalimy w przedmiotowości, wysadzimy niejako mowę ze siebie i nadamy jéj przedmiotową postać kształtów. Będzie to mowa pisana, czyli pismo, — forma pochodna kształtów innego rodzaju, bo już w przewadze przedmiotowego charakteru.

Wysadzenie na zewnątrz, albo upostaciowanie mowy wedle tego, jakeśmy ją poznali, może być tylko dwojakie: albo się upostaciają wyobrażenia, które są duszą każdego wyrazu; albo się upostacia sam wyraz. Pierwsza mowa jest rysunkowa, albo malowana. Kto chciał kształt wyrazić, odrysował jego wyobrażenie. Takie były początkowe hieroglify Egipcyan. Takie bywają pisma dzikich narodów. Gdy Hiszpanie wylądowali do Mexyku, mieszkańcy nadbrzeżni, co widzieli, namalowali na płótnie, i posłali ten obraz, jako sprawozdanie i wiadomość królowi swojemu M o n t e z u m a. Niedogodne było takie pismo i mozolne, zamieniono je więc na allegoryczne, i takimi były późniejsze hieroglify. Oko było obrazem przezorności, opatrzności, ptak szybkości, lew mocy itp. Pisma, dającego pojedyńcze znaki na całe wyrazy, dotąd używają Chińczycy. Trzeba zatym znać tyle znaków, ile jest wyrazów i ich połączeń głównych. W kształtowaniu tylu znaków musi panować dowolność, mogąca tylko mieć na celu ułatwienie ich spamiętania. I to jeszcze jest mowa rysunkowa, chociaż już symboliczna, bo kształt jest dowolnym znakiem na wyobrażenie, a nie wyobrażeniem samym. Wszystkie te trzy gatunki mów pisanych są formami pochodnymi kształtów, najbliżéj do nich — bo do samych wyobrażeń, zbliżonymi. Dla tego, nie znając języków, można się przecież w takiéj mowie pisanéj rozumieć. Znaki dla oka, zastępujące znaki dla ucha, dają nam bezpośrednio wyobrażenia, a tym samym formy na kształty same.

Lecz takie masy znaków robią poznanie pisma rysunkowego zbyt trudnym, i wynaleziono pismo głoskowe. Zamiast znaków na wyobrażenia, dano znaki na głosy artykułowane, i tym środkiem pismo oddalono od samych wyobrażeń, a zbliżono do mowy, obejmującéj wyobrażenia środkiem głosu roz-

maicie nrobionego. Mowa ustna, w całym tego słowa znaczeniu, zamieniła się na pisaną. Zyskano na znakach, bo albo ich tylko tyle było, ile zgłosek, (syllab) w całym języku — takiego zgłoskowego pisma używali Etiopowie, Brachmanie, dziś jeszcze go używają na wyspie Siam; — albo tyle tylko, ile było głosek, jak w zwyczajnym piśmie. Ale za to, już w takim piśmie narody różnojęzykowe zrozumieć się nie mogły, bo ono przedstawia symbol na symbol, czyli jest znakiem widomym znaku głosowego.

Pismo, jako forma pochodna kształtowa, w przewadze przedmiotowości nad podmiotowością, robi przejście do form w zupełności podmiotowo-przedmiotowych, którymi są pojedyńcze utwory pracy ludzkiéj. Będzie w nich taki do kształtów stosunek, jaki był pracokształtów do gatunków. Bo jak gatunki rozpładzaly się w pojedyńcze twory natury, tak i pracokształty nieustającą są płodnością tworów pracy. Co praca tworzy, zasługuje rzeczywiście na nazwę tworu, bo jest tworzeniem czegoś, czego w takiéj formie nie było; — jest przerabianiem form natury na formy, ludzkim celom odpowiednie. Prócz tego każde dzieło pracy jest całością, celowością; stanowi jednostkę, pojedynek przedmiotowy; jako takie jest także kształtem, ale kształtem pochodnym. Forma jego nie jest metamorfozą, a treść nie jest życiem. Jest to przerobiony materyał natury z życia na martwość, z przemienności na trwałość, z całostki na całość.

Wielka więc jest różnica między kształtem, któryśmy jako formę pierwotną poznali, a kształtem przedstawionym w wyrobach i płodach pracy ludzkiéj. Tam jest forma przeobraźna, tu wyobraźna; tam nikłość, bo życie chwilami płynące; tu trwałość na czas pewien, bo kształt wryty w materyał. Twory pracy są więc tylko nakształt tworów natury, są jéj kształtów żywotnych kształtowaniem materyalnym. Z tych względów są formami kształtów pochodnymi, które, porówno z kształtami mowy, tworokształtami nazywamy. Kształty, jako formy pierwotne, stanowią świat materyalny żywota natury, tworokształty dają świat kształtów

pochodnych bez życia, świat potrzeb tak naturalnych, jak zbytkowych, w ogóle świat tworów cywilizacyi ludzkiéj.

Wyobrażenie dwóch tak różnych przedmiotowości, żywych tworów natury i martwych płodów pracy ludzkiéj, nastręcza na pierwsze wejrzenie myśl, założeniu naszemu przeciwną. Zdaje się bowiem, jakoby tu formy pochodne nie były zdjęte z form pierwotnych, jakoby nie było w nich przedstawienia kształtów natury, lecz jakoby jedne i drugie osobnymi, niezawisłymi od siebie szły drogami. — Wprawdzie inny jest świat natury, zapełniony kształtami tworów, a inny świat ludzkości, zapełniający się kształtami pracy ludzkiéj. Nie zapominajmy jednak, że ludzkość sama jest także naturą, że każdy człowiek jest nie tylko człowiekiem-duchem, ale oraz człowiekiem-zwierzęciem, a jako taki do natury należy i pod jéj prawa podpada. Płody więc pracy jego dwojaką także mieć muszą stronę: idealną, która będzie saméj wyobraźni jego dziełem, i materyalną, która prawom przeobraźnym natury, zmianom, zepsuciu podlega. Tą materyalną stroną płody przemysłu ludzkiego bezpośrednio łączą się z kształtami tworów natury, i są ich przerabianiem, urozmaicaniem, doskonaleniem, zastosowaniem.

Wyobraźnia ludzka nie może tworzyć treści, ale tylko tworzy formę; a biorąc bezpośrednio z natury materyał, który praca kształtuje, wyraźnie jego kształty pierwotne na pochodne zamienia. Z tego samego powodu, ponieważ człowiek jest naturą, praca jego jest siłą, a zatym i w tworach pracy musi być sił działanie, a następnie musi być coś z kształtów natury. Ale jak praca była pochodną formą siły, tak twory pracy są tylko formami pochodnymi kształtów. Czy to więc człowiek pracą i zachodem zmusza same siły natury do działania, wedle kształtów jego wyobraźni, i do tworzenia tworokształtów, czy je siłami własnego ciała wyprowadza, zawsze działanie sił będzie głównym charakterem pracy, a tym samym tworokształtów; co znowu na ich pochodny stosunek do pierwotnych kształtów natury wskazuje.

Pierwotnością kształtów natury jest nieustające w nich sił działanie, tworzące każdego tworu organizm i życie. Téj

pierwotności kształty pracy nie mają i mieć nie mogą, i dla tego tamtym nigdy pod tym względem dorównać nie potrafią. Człowiek na wszystko się zdobędzie jako twórca, ale na utworzenie czegoś, coby żyło, nigdy się zdobyć nie jest w stanie, bo życie wszelkie do samego Stwórcy należy, który je pierwotnymi siłami do bytu wyprowadza i utrzymuje. Człowiek tworzy, a Bóg stwarza. Co Bóg stworzy, jest życie, co człowiek tworzy, jest umarłe. Bóg wyprowadza kształty z niczego, człowiek ku tworzeniu potrzebuje materyału już stworzonego; może zatym tylko tworzyć kształty pochodne. Są to organizmy sztuczne, złożone, a nie naturalne, ani jednoistne; są całości nader misterne, ale nie są całostkami organicznymi, by téż najniższego organizmu natury. Praca nadaje tylko sam kształt materyałowi natury, a życie tego materyału choćby nieorganiczne — w rozumieniu zwyczajnym martwe, a w filozoficznym znaczeniu będące napiętością trwania (ἕξις), — do natury należy. Bez téj żywotnéj napiętości materyału, która jego trwałość warunkuje i utrzymuje, nie byłyby podobne tworokształty ludzkie.

Praca ludzka, jako dzieło wyobraźni, ma na celu utrwalać kształty swoje, i tym także wyróżnia formy swoje pochodne od pierwotnych. Aby celu tego dopiąć, musi materyały, które bierze z natury, wyjąć, o ile się to da, z pod praw przeobraźnych, i z pod nieustającéj ciał metamorfozy. Niszczy dla tego życie w materyale, a że go zupełnie wytracić nie może, — raz dla niepodobieństwa, powtóre dla potrzeby, aby się nim sam materyał utrzymywał, — przeto zatraca w nim życie organiczne, a samo tylko życie nieorganiczne, materyalne zatrzymuje. Trwałość tworokształtu od trwałości materyału zawisła, a ta znowu od najniższego stopnia materyalnego życia. Lecz gdy metamorfoza na każdym stopniu życia, acz wolno, odbywa się, nie ma materyału wiecznotrwałego, a tym samym i trwałość tworo-kształtów tylko czasowa. Zniszczenie jest wszystkich dzieł pracy ludzkiéj przeznaczeniem, jak śmierć jest przeznaczeniem wszystkich tworów natury. „Idź i powiedz, żeś widział Maryusza siedzącego na ruinach Kartaginy,“ — te słowa powtarzać można pysze ludzkiéj, co się

z tworów swoich nadyma. I te, nad którymi wieki i narody całe pracowały, rozsypią się w gruzy, jak się rozsypały pyszne i rozległe gmachy Palmyry. Kiedyś nad ruinami Londynu i Paryża stanie drugi Volnéj i powie: Ici fleurit jadis une ville opulente, ici!...

Tworokształty roztwierają nam świat obszerny płodów pracy ludzkiéj. W porównaniu z kształtami natury są to kształty drobne i maluczkie. Już ich ze szczytu góry Montblanc nie dojrzysz, i my napróżno przez Herszla teleskopy dopatrujemy ich śladów na najbliższym nam księżycu. Same siedziby ludzi są rozrzucone po obszarach ziemi, jak gniazda mrówie po lesie, i płody ich nie większe, w porównaniu do dzieł natury, jak owe ziarnka, które pracowita mrówka zbiera i znosi na jedno kupowisko. A jednak dla nas maluczkich, powiat to pracy rozległy, stary jak świat, jak ludzkość, — bo się z nią zrodził i wciąż się przez nią zamnaża. W nim tylko człowiek, jako człowiek, żyje, bo pracą zaradził potrzebom i wygodom życia, jako życia ludzkiego. Wypędzon z raju natury, utworzył sobie raj nowy — szczęśliwość pożytkową; — i stało się, że owo mrówie ziemi zhołdowało ją sobie, upiękniło i udoskonaliło płodami nieustającéj pracy.

Tworokształty wypłynęły z potrzeb ludzkich i już dla tego samego pokazuje się ich konieczność. Nie są to potrzeby zwierzęce, bo na te wystarczyłaby sama natura, ale są duchowego rodzaju, — potrzeby społeczne, wynikłe ze stosunków ludzi do ludzi, z rozwijania się w nich ideałów. Takim potrzebom natura, pełna sił, ale próżna ideałów, zaradzić nie mogła; musiał im więc zaradzić sam człowiek. Kształt drzewa, jako kształt, nic mu nie daje prócz owocu, widoku, woni, — w ogóle tego wszystkiego, co się z przedmiotu drzewa do zmysłów odnosi. Chce mieć z niego ogień, musi je ściąć i porąbać; chce mieć dom, musi je obrobić i zestawić. Podobnie nic nam nie daje kruszec; człowiek go musi w metal przetopić, i sam sobie z niego narzędzie potrzebne ukuć. Aby więc kształty natury mogły odpowiedzieć celowości swojéj, aby mogły rozwinąć się we właściwościach, które

się z nich dadzą wyprowadzić; — innymi słowy: aby natura w tworach swoich mogła stać się pożytkiem dla ludzkości, i środkiem do rozwijania się w niéj ideałów; trzeba było, aby te kształty natury żywotne, pracą ludzką przeobrażonymi zostały na kształty martwe, nie naturalnym, ale społecznym potrzebom ludzkim odpowiadające; to jest: trzeba było koniecznie, aby formy pierwotne kształtów przeszły w formy pochodne tworokształtów. Są to więc kształty niewłaściwe, bo są wyobraźne, nie przeobraźne; ale są w téj niewłaściwości konieczne.

Ten sam charakter niewłaściwości, ale i konieczności razem, znachodzimy w kształtach symbolicznych, które przedstawiała mowa i pismo. Wypłynęły i one z potrzeb społecznych. Bez nich oświata na krok postąpićby nie mogła, i rozwijanie się ideałów bożych w ludzkości byłoby niepodobnym. Bez mowy nie byłoby środka udzielania się, ni nauki; bez pisma nie byłoby środka utrwalenia oświaty na wieki i rozszerzenia jéj na narody. Praca ludzka i przemysł wynalazczy niesłychane tu położyły zasługi. Wynalazek druku nieobliczonego był na ludzkość wpływu. Z oświatą kształci się mowa, mnożą się wynalazki, doskonalą płody pracy ludzkiéj.

W dziejokształtach pomniki materyalne były symbolicznością czynów, opisy dziejowe były ich wyraźnym przedstawieniem, bo czyny, będąc idealnéj natury, mogą tylko w idealnych formach pochodnych być przedstawione, a w materyalnych mogą tylko być symbolizowane. W pochodnych formach kształtów natury jako będących materyalnéj natury, musi zatym być odwrotny stosunek: formy pochodne materyalne — płody pracy — będą wyraźnym kształtów przedstawieniem; formy pochodne idealne — mowa i pismo — mogą tylko być symbolicznego ich znaczenia.

Uważmy nakoniec, że w stosunku tworokształtów do pracokształtów, jest to samo form przeciwstawienie, na któreśmy w odpowiednich formach pochodnych dwóch pierwszych trójek już zwracali uwagę. Formy pierwotne na drugim stopniu są utrwalaniem się, na trzecim nikłością; zaś formy pochodne

drugiego stopnia zstępują do zmienności, a takież formy trzeciego stopnia przesięgają w trwałość.

I tak: pracokształty społeczne, będąc utkwione żywotem swoim w żywocie ludzi pracujących, ściągnione są tym samym w zakres nikłości i przemienności; przeciwnie kształty pracy, wyrabiając się na materyale, z życia organicznego obranym i dla tego martwym, sięgają w trwałość czasową. Tamte przechodzą z jednych ludzi na drugich przez naukę, i postępem ich jest: zmieniać się i doskonalić; te zaś, raz wryte w materyał i upostaciowane, są niezmienne, i z samym dopiero materyałem niszczeją i zużywają się. — Ten sam zupełnie stosunek daje nam pracokształt naukowy i tworokształt mowy. System nauk przyrodzonych zmienia się, a wyraz w języku trwa niezmienny, aż z używania nie wyjdzie. Mowa więcéj jeszcze, niżeli płody pracy, w charakter gatunkom tylko właściwy przesięga, chociaż kształty tylko przedstawia. Ponieważ każda nazwa tworu jest tylko jego wyobrażenia symbolem i dla tego znakiem trwałym, nie może przedstawiać pojedyńczości, ale tylko szczegółowość tworu. Koń, fiołek, dyament, woda, gaz i t. p. są gatunkowe wyrazy, i nigdy nie wyrażają pojedyńczego tworu. Gdy mówię „kupiłem konia" mam pewnego konia, tego właśnie, którego kupiłem na myśli, ale nikt téj pojedyńczości nie odkryje, bo wyraz koń jest formą trwałą, a ztąd gatunkową. Ten koń, którego mam na myśli, jest kształtem żywotnym, a taki kształt nie jest przedstawialnym, i dla tego wyrazu nań w języku być nie może. Gdy mówię „widziałem kazuara" nikt mnie nie zrozumi, kto ptaka tego nie zna i nie widział, a z wyrazu mowy mojéj dowiedzieć się o tym nie może, bo mu ten wyraz pojedyńczości, czyli kształtu pierwotnego, nie przedstawia. Nauki przyrodzone są dopiero tych mów gatunkowych rozjaśnieniem przez opisy, z których sobie odpowiednich tworów wyobrażenia urabiamy.

Zbierając w treść, cośmy w przedmiocie form pochodnych natury wywiedli, pokazuje się, że trzecia trójka form pierwotnych daje następującą trójkę form pochodnych:

1) ciałokształty,
2) pracokształty,
2) tworokształty.

Wszystkie trzy dadzą się podciągnąć pod jedno ogólne miano rzeczowości *(realności)*, bo i świat doświadczeń i świat pracy i świat płodów ludzkich jest rzeczowy *(realny)*. Dla tego też realnymi naukami zowią przedewszystkim te nauki, które na doświadczeniach, spostrzeżeniach i na opisach są oparte. — Wszystkie trzy są podmiotowego charakteru, to jest: są utworami wyobraźni człowieka. Zdawałoby się, że rzeczowości, właśnie dla tego, że są rzeczowościami, rzeczami, są przedmiotami; jakoż każdy widzi na oczy doświadczenia przed sobą, podobnie widzi zewnątrz siebie pracę i płody téj pracy, Tak też jest, a nie inaczéj. Rzeczy i twory są przedmiotowe, ale kształty tych rzeczy i tworów są podmiotowe; one wyszły z nas, z wyobraźni naszéj, i przeglądają w zewnętrznym materyale, jako nasze utwory. Każde doświadczenie, każda praca, każdy płód téj pracy jest jako kształt w nas, w wyobraźni naszéj; a przenosząc się tym kształtem na zewnątrz, w przedmiotowość, przedstawia w niéj podmiotowość naszą. Właśnie dla téj podmiotowéj natury kształtów rzeczowych, przegląda w nich duchowość ludzka, będąca boskości odblaskiem. Pod przewodnictwem tego idealnego światła, siły w doświadczeniach pokazują własności swoje, i utajone prawa natury odsłaniają się; — w pracach i zatrudnieniach ludzkich siły natury uszlachetniają i idealizują się, tracą demoniczne znaczenie, jakie im nieumiejętność nadała, i przechodzą w apoteozę, bo pokazują się pracą ducha; — nareszcie w płodach pracy siły te wywołały świat tworów ludzkich do bytu, a na każdym tworze świeci gwiazda boskości, świeci celowość, pomysł, przemysł, mądrość ducha jednostkowego. Kunsztownie buduje ptak gniazdo swoje, ale

nad to, czego go sama natura nauczyła, nic więcéj nie zbuduje; on nie wie o kunszcie, do którego go instynkt naturalny wiedzie; nie ma tam ani pomysłu, ani przemysłu; jest mądrość, ale nie w ptaku, tylko w prawie natury, która przez ptaka działa. Człowiek przeciwnie, choćby na najniższym stał stopniu oświaty, piętnuje na każdym dziele rąk swoich znamię ducha swego, jest jego twórcą, nie robotnikiem. On pracując, tworzy. Zwierz tylko roboty odbywa, tak buduje gniazdo, jak się iska, jak je, jak pije itp.

Ostatnia trójka form pochodnych roztworzyła nam trzy nowe światy, obejmujące wszystkie rzeczowości, tak jak trzy światy poprzednie wszystkie idealności obejmowały. Pokazały się one równie konieczne, jak tamte, bo tylko drogą doświadczeń, pracy i płodów téj pracy, ludzkość do oświaty i do doskonałości rozwijać się może. Wszystkie trzy wyszły z wyobraźni naszéj i jako takie są wyobrażone, wszystkie trzy przedstawiają formy pierwotne, z których pochodzą, a jako takie są wyobrażające, a z jednego i drugiego znaczenia objęte są wstępniem „wyobrażam.“

Porównywając nakoniec pozyskane trzy ostatnie formy pochodne z prawdami logicznymi, przekonywamy się łatwo, że są odpowiednimi formami nicestwa, będącego przeczeniem bytu. Ciałokształt siły jest przeczeniem siły, będącéj formą odwieczną, nieskończoną i nieprzedstawialną; praco-kształty są przeczeniem gatunków, bo są niszczeniem żywota i znamion gatunkowości natury; nareszcie tworo-kształty martwością swoją przeczą żywotnym natury kształtom. Tym sposobem nicestwu cielesnemu odpowiadają tworo-kształty; nicestwu niecielesnemu odpowiadają praco-kształty; nicestwu zasadniczemu odpowiadają ciało-kształty.

Zestawiając dla lepszego rzeczy przejrzenia, i wyprowadzenia wniosków, wszystkie trzy ostatnie trójki form, otrzymamy następującą dziewiątkę form pochodnych:

I. RZECZOWOŚCI	II. IDEALNOŚCI
1) Ciałokształty	4) Pięknokształty
2) Pracokształty	5) Całokształty
3) Tworokształty	6) Dziejokształty

III. DUCHOWOŚCI

7) Człeczokształty,
8) Światokształty,
9) Świętokształty.

I te formy nie są oderwaniami formalnymi, ale jako obłocze rzeczywistych pojawów, są z rzeczywistościami zrosłe. Wszystkie formy pierwotne wypłynęły ze wszechmocy, która była jednością ideałów i sił, i dla tego dały się znowu do wszechmocy stoczyć. Każde dwie formy dawały trzecią, a każda trzecia rozpadała się na dwie inne. W formach pochodnych tego zlewania się form z sobą nie ma, i być nie może, albowiem one są form pierwotnych przeczeniem. Przez ukształtowanie każdéj z osobna odbiegły od pierwotnego ich charakteru. Widzimy przeto, że się świat ludzkości, formami pochodnymi objęty, do wszechmocy stoczyć bezpośrednio nie da. Z tego wypada ta ważna prawda, któréj filozofia samego rozumu dać nie mogła, i w panteizm koniecznie popaść musiała: że chociaż w ludzkości rozwijają się ideały Boga, ludzkość sama i rozwój jéj duchowości, osobnego, niezawisłego i czysto ludzkiego jest znaczenia, że więc dzieje świata są koniecznością i wolnością razem.

Przeczenie form pierwotnych było konieczne, bo inaczéj twierdzenie pojawićby się nie było mogło, a zatym i bytu by nie miało. Pierwotność tylko przez pochodność jest pierwotnością. Ale jeżeli bez form po-

chodnych nie byłoby form pierwotnych, mniéj jeszcze mogłyby być pochodne bez pierwotnych. Pierwotność form stanowi ich boskość, a pochodność form zamienia tę boskość w ludzkość. Dla tego formy pierwotne wszystkie były przedmiotowego charakteru, były twierdzące. Formy pochodne wszystkie są charakteru podmiotowego, są przeczące. Tamte były niewidzialne i nieprzedstawialne, bo nawet kształty i czyny, będąc żywotami, uchwycić się nie dały; te zaś wszystkie są widzialne i przedstawialne. Pierwsze przez przeczenie stały się drugimi i znalazły w nich objaw swój. Form pochodnych nie ma ani w Bogu, który jest sam pierwotnością niestworzoną; ani w naturze, która jest pierwotnością stworzoną i ciągle stwarzaną; ale są w saméj ludzkości, w samym człowieku, który jest łącznikiem między Bogiem i naturą, który jest duchem nieśmiertelnym i zwierzęciem razem, — jest istotą razem Bogu i naturze podobną, — jest stworzony i tworzący. Człowiek tworzy wyobraźni potęgą pod przewodnictwem rozumu, i wszystkie formy pochodne z niego mają początek, są utworami wyobraźni jego. Natura niczego tworzyć nie może; w niéj się wszystko samo tworzy bez wiedzy, dla tego nie ma form pochodnych. Bóg wszystko z niczego stwarza, i dla tego także nie ma form pochodnych. Formy pochodne więc do saméj ludzkości się odnoszą, są saméj pracującéj wyobraźni dziełem, któremu światło myśli przyświecało.

One dziewięć rozległych powiatów, złożonych z tychże form pochodnych, są to powiaty w łonie ludzkości poczęte, rozwite, rozwijane, i wciąż się rozwijające. Każdy z nich na całą ludzkość i na wszystkie jéj żywoty się rozciąga. Co tylko jest duchowego, przedstawiało się w duchowościach, co tylko idealnego w idealnościach, co rzeczowego w rzeczowościach. A że duchowość jest rzeczowości i idealności zlewem, — bo duch jest sił i ideałów jednością — przeto nie ma nic czwartego, z czegoby się, jako z pierwotności swojéj, formy nowe pochodne rozwinęły. Czyli: nad ową dziewiątkę, nie ma więcéj form pochodnych i być nie może. Krom owych dziewięciu powiatów w ludzkości nie ma więcéj i być nie może działania ludzkiego zakresów. Tymi dziewięciu niezmierzonymi

regionami form cała ludzkość jest wypełniona. Gdziekolwiek i jakiekolwiek są ludzkości, na innych planetach i innych systemach słonecznych, wszędzie się w tych dziewięciu powiatach rozwiłać muszą, chociaż w różnéj mierze doskonałości i rozwoju, wedle różnéj doskonałości, w jakiéj Bóg tchnienie ducha swego z naturą połączył i ducha jednostkowego do bytu powołał. Albowiem formy pierwotne z Boga samego płyną, a więc muszą być wszędzie. Wszędzie po niebiosach i ziemiach musi być działanie nieustające sił i ideałów, rozwijające się w gatunki i ustawy, w kształty i czyny. Wszędzie jest wszechmoc, wszędzie nieśmiertelność, wszędzie czas. Dla téj jednostajności form pierwotnych po całym obszarze stworzenia, musi być także jednostajność form pochodnych jako form przeczących, a przez to przeczenie formy pierwotne do objawu doprowadzających.

Ponieważ daléj formy pochodne utworami są podmiotowymi, wynika bezpośrednio, że wszystkie źródło swoje mają w twórczéj wyobraźni ludu. Są one tam spaczone, zobrzymione w kształtach swoich, niby potwory przedpotopowe, bo wyobraźnia ludu nie dojrzewa nigdy, ani się starzeje, ale młodzieńcze, gigantyczne zawsze odnawia i odświeża życie. Wszakże mimo tych potwornych kształtów, zawsze przez wyobraźnię ludu wyrabiały się i wyrabiają wszelakie upostaciowania niewidzialnego świata. Formy pierwotne są onym światem niewidzialnym, który najprzód pracą wyobraźni ludowéj staje się widzialnym i przechodzi w formy pochodne. Umiejętne i doskonalsze tego świata kształty rozwinęły się przez oświatę w późniejszych wiekach, ale rozwinęły się z form ludowych, i po dziś dzień to życie pracowne młodzieńczéj zawsze wyobraźni ludowéj nieustającą jest form pochodnych krynicą. Masy ludu są jak gór pokłady, w których się nieustannie czyste źródła tworzą, a z nich dopiero nabierają wód strumienie oświaty, zanim się szerokim potokiem po narodach wyleją.

Uderzyło niejednego, żeśmy początki filozofii, a raczéj jéj pierwiastki, do pojęć i wyobrażéń ludu odnosili. * Na tym

* Zob. Część naszą krytyczną str. 97.

miejscu pokazuje się tego twierdzenia naszego prawdziwość. Filozofia jest także tylko jedną z form pochodnych, a jako taka nie może mieć swego źródła indziéj, jak w umysłowości ludu. Kto przyjmuje to źródło filozofii, musi zarazem przyjąć narodowy charakter filozofii. Ale nie dla tego filozofia jest narodową, że raz u tego, drugi raz u innego uprawianą jest narodu, niby rzeka, która wody swoje z jednego kraju w drugi przenosi, nie mająca z narodowością tych krain nic wspólnego — tak podobno pojmowano filozofią grecką, germańską i t. d. — lecz dla tego, że filozofia, przechodząc od narodu do narodu, ujmuje się u pierwiastków pojęć jego ludowych, które właśnie do nowego jéj stanowiska przystają. Ideał prawdy (idea Heglowska), będący formą pierwotną, staje się w téj obłoczy narodowéj formą pochodną, i nie będzie nigdy samym absolutem, samym duchem bezwzględnym, jak u Hegla — ale zawsze względnością, zawsze ludzkością, a nigdy bóstwem. Widzimy tu wyraźnie, że właśnie ta obłocz narodowa przedziela filozofią naszą umniczą od idealnego panteizmu Heglowskiego.

Powiedziano w ocenieniu pierwszéj części Filozofii i Krytyki, * że wyobrażenia ludowe wszędzie są te same, a zatym z nich różnica pierwiastków filozoficznych wypłynąć nie może. Lecz kto przypuszcza różną plemienność ludów, musi przypuścić różne narodowości; a że narodowość nadaje charakter, piętno, koloryt wszystkim jednego narodu wyrobom ducha, więc i wyroby myśli i wyobraźni jego, muszą osobne piętno na sobie nosić, następnie narodowo się wyróżniać, i dawać możność narodowych pierwiastków filozofii. Kto utrzymuje, że wyobrażenia ludowe wszędzie są te same, znosi między ludami narodowości, wyłącza nieumiejętne masy ludu od społeczeństwa, naród stanowiącego, uważa je za jednorodną masę, a samą chyba oświatę pewnego kraju bierze za naród, i tylko te cząstki oświecone, jako różne narody pojmuje. Przed krytyką utrzymywanie takie się nie ostoi. Nasze zdanie jest zupełnie

* Zob. krytykę Bronisława Trentowskiego w Roku, 1845 rok, zeszyt I.

tamtemu przeciwne. Tylko w masach ludowych widzimy rzeczywiste, plemienne, narodowe ich różnice, a w oświeconych klasach niejaką już tych narodowości amalgamacyą i zacieranie się znamion plemienno-narodowych. Narodowość leży naprzód w plemienności, a potym dopiero w oświacie. Narodowość plemienna w ludzie jest więc żywsza, płodniejsza, wyrazistsza, niżeli w oświeconych klasach; z czego wypada, że i w pojęciach i wyobrażeniach jego musi być wyraziste, żywe i płodne tejże narodowości znamię. A gdy tak jest, muszą znajdować się w ludzie pierwiastki narodowe wszystkich form pochodnych, a tym samym i narodowéj filozofii.

KONIEC CZĘŚCI PIERWSZÉJ SYSTEMU UMNICTWA A FILOZOFII I KRYTYKI TOMU II.